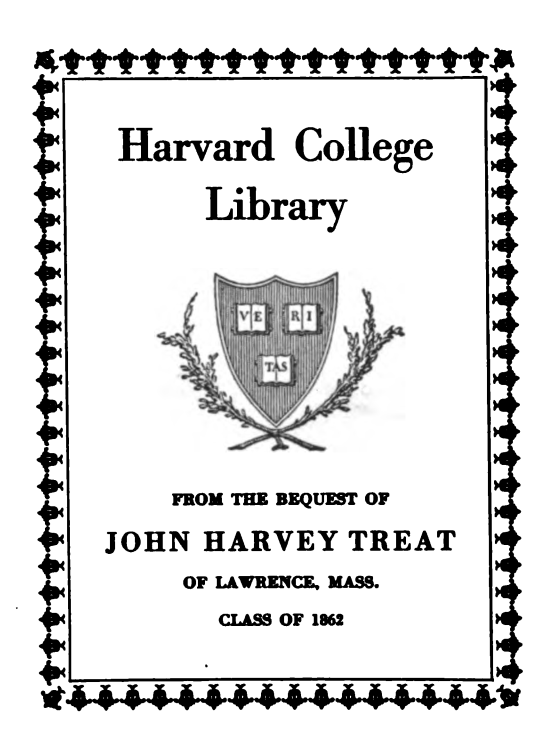

WIDENER
HN HB71 X







STVDIO ET VERECVNDIA
VERI

XV. BAND.

JAHRBUCH FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN
UNTER
MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN
VON

DR. ERNST COMMER,
K. K. O. Ö. PROFESSOR AN DER UNIVERSITÄT IN WIEN,
MITGLIED DER ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQUINO
UND DER ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN ROM.

PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1901.

JAHRBUCH

FÜR

PHILOSOPHIE

UND

SPEKULATIVE THEOLOGIE.

HERAUSGEGEBEN

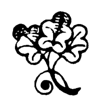
UNTER

MITWIRKUNG VON FACHGELEHRTEN

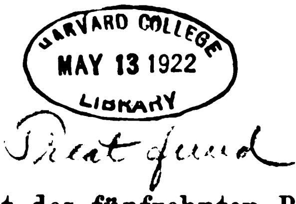
VON

DR. ERNST COMMER,
O. Ö. PROFESSOR AN DER K. K. UNIVERSITÄT IN WIEN,
MITGLIED DER ACCADEMIA ROMANA DI S. TOMMASO D'AQUINO
UND DER ACCADEMIA DI RELIGIONE CATTOLICA IN ROM.

XV. JAHRGANG.



PADERBORN.
DRUCK UND VERLAG VON FERDINAND SCHÖNINGH.
1901.



Inhalt des fünfzehnten Bandes.

Litterarische Besprechungen.

Druckfehlerberichtigung: S. 251 Zeile 3 von unten ist statt „wächst" zu lesen „wachst".

DIE EINHEIT DES ORGANISMUS UND DIE ZELLENFORSCHUNG.[1]

Von Dr. M. GLOSSNER.

Die Triumphe der modernen Naturforschung beruhen zu einem grofsen Teile auf der Anwendung der analytischen Methode. Physik und Chemie verdanken ihre aufserordentlichen Erfolge der Zurückführung des Zusammengesetzten auf das Einfache, auf die Elemente, der Auflösung der komplizierten Erscheinungen in gewisse Grundphänomene. Ermutigt durch die auf dem Gebiete des Unorganischen errungenen Erfolge ging man nicht nur an den Versuch, auch die organischen Phänomene analytisch zu behandeln, d. h. den Organismus als Resultat und Produkt seiner Teile, der Organe, Gewebe, Zellen und schliefslich der Moleküle und Atome, somit als Produkt mechanischer Bewegung zu erklären, sondern hielt sich für berechtigt, als Princip aufzustellen, die mechanische, oder, wie man sich ausdrückt, „kausale“ Erklärung sei die ausschliefslich wissenschaftliche, der jede andere, finale, formale, ideale weichen müsse. Obgleich man nun eingestand, dafs gewisse Erscheinungen, wie Empfindung, Bewufstsein, Willensfreiheit wenigstens zur Zeit und nach dem augenblicklichen Stande der Wissenschaft auf mechanischem Wege nicht erklärt werden können, oder dafs sie überhaupt die Möglichkeit einer solchen Erklärung für immer ausschliefsen, so meinte man doch an derselben als dem wenn auch unerreichbaren Ziel und Ideal der „Wissenschaft“ festhalten zu müssen und schlofs mit einem resignierten Ignorabimus jene Phänomene als unlösbare „Welträtsel“ aus der Domäne der „Wissenschaft“ völlig aus.

Während indes die Meinung der Mehrzahl der Anhänger des universalen Mechanismus dahin geht, dafs die mechanische

[1] S. Dr. Schenk, Physiologische Charakteristik der Zelle. Würzburg 1899. Dazu: Beil. d. A. Z. Nr. 198 (Jahrg. 1899), S. 5 f. — In dem Art.: Zur neu. phil. Lit. ist zu lesen S. 448 Z. 9 (Bd. 14) st. „sich bemüht“: braucht, u. S. 454 Z. 9 st. „getrenntes“: getreues.

Erklärung, abgesehen vom Ursprung der Atome und deren Bewegung, zuerst an der Thatsache der „Empfindung“ scheitere, sahen sich andere zu dem Eingeständnis veranlafst, dafs die „Wissenschaft“ bereits vor der Thatsache des organischen (vegetativen) Lebens ratlos stehe. Daher die immer wieder auftauchenden Bemühungen, der so oft ausgetriebenen und verhöhnten „Lebenskraft“ unter verschiedenen Namen, wie Neovitalismus u. dgl., aufs neue Eingang in die Naturwissenschaft zu verschaffen.

Die mechanische Erklärung des Organismus im einzelnen sowie die des Weltalls im ganzen scheint die Annahme einer zweckmäfsig gestaltenden und ordnenden Intelligenz nicht auszuschliefsen. Entsteht doch keine Maschine, keine Uhr, kein Haus, ja nicht das einfachste Werkzeug durch Zufall. Wird doch vom rohen Steinbeil auf die Existenz des prähistorischen Menschen geschlossen. Gleichwohl steht der Annahme eines „intelligenten supramundanen Weltbaumeisters“ ein weiteres Vorurteil der modernen Wissenschaft entgegen: nämlich die Forderung immanenter Erklärung. Der Naturforscher — und er allein, vom Mathematiker abgesehen, ist der Mann der Wissenschaft — kennt nur natürliche, immanente Ursachen. Daher denn auch die ungereimteste Erklärung verschluckt wird, wenn sie nur „immanent“ ist.

Ungereimt, im höchsten Grade absurd aber ist offenbar die Ansicht, dafs die Weltordnung das zufällige Produkt der Bewegung und Verbindung der „Atome“ sei, auf welche man nach „analytischer Methode“ die gesamte Körperwelt zurückführen zu können glaubt. Absurd, jedoch vielleicht nicht unmöglich! Man hat wohl versucht, diese Unmöglichkeit auch unter der atomistischen Voraussetzung auf „exaktem“, mathematischem Wege zu beweisen. Die Wahrscheinlichkeitsrechnung, auf die Entstehung, sei es der machina coelestis, sei es des Organismus angewendet, ergibt nämlich ein Resultat, das mit Recht der Unmöglichkeit des einzigen günstigen Falles, nämlich der Entstehung und Erhaltung der thatsächlichen Ordnung, unter unzähligen anderen gleichgeachtet werden könne. Es fragt sich jedoch, ob eine Wahrscheinlichkeit, mag sie noch so grofs sein, je zur Gewifsheit und eine völlige Unwahrscheinlichkeit je zur Unmöglichkeit werden könne. Vielmehr widerspricht jene Annahme einer Unmöglichkeit des einen günstigen Falles unter unzähligen (jedoch nicht unendlich vielen!) ungünstigen den Principien der Wahrscheinlichkeitsrechnung selbst; denn diese geht von der gleichen Möglichkeit aller einzelnen Fälle aus. Es

ist daher auf diesem Wege zu keinem sicheren, wissenschaftlichen Resultate zu gelangen.[1]

Dagegen kann man aus der Beschaffenheit der hypothetischen Elemente, aus denen die thatsächliche Weltordnung, dem „grofsen Lose“ vergleichbar, hervorgehen soll, auf die Unmöglichkeit der Sache schliefsen; denn keine Verbindung irgendwelcher Teile vermag eine substantielle Einheit, wie sie der Organismus thatsächlich ist, hervorzubringen. Beruft man sich aber auf das zusammenfassende Subjekt, auf den „Zuschauer“, so ergibt sich erst recht die Unmöglichkeit des angenommenen Entwicklungsresultates. Denn da dieses Subjekt selbst einerseits Produkt der Entwicklung d. h. Resultat fortschreitend vervollkommneter Verbindung der Atome sein soll, andererseits aber nur als über die Vielheit übergreifende, sie in eins zusammenfassende wesenhafte Einheit gedacht werden kann, so ergibt sich daraus der evidente Widerspruch einer Einheit, die zugleich blofses Aggregat und zusammenfassende, übergreifende Substanz ist.

Sehen wir aber auch von einer jeden solchen substantiellen Einheit eines Mannigfaltigen ab, und nehmen wir für einen Augenblick an, dafs die gesamte Weltordnung das Produkt einer ungemein komplizierten Mechanik ist, so könnte ihr zufälliges Entstehen nur dann als ein möglicher, wenn auch ganz und gar unwahrscheinlicher Fall angesehen werden, wenn dieser realen Möglichkeit die Wirklichkeit sei es auch nur im aktualen Gedanken einer überragenden Intelligenz vorausgegangen wäre. Verdeutlichen wir unsern Gedanken durch ein Beispiel, das in unserm Gegenstande bereits Anwendung gefunden hat. Man glaubte nämlich die Möglichkeit einer ex eventu zweckmäfsigen Gruppierung der Atome durch die Annahme erläutern zu können, dafs eine Schrift oder eine Dichtung, wie z. B. die Iliade, in ihre Elemente, die Wörter oder die Buchstaben aufgelöst und dann wieder zufällig gruppiert, unter unzähligen Kombinationsmöglichkeiten auch die Dichtung Homers enthalten würde und nach ebenfalls unzähligen Versuchen thatsächlich ergeben könnte. Wer sieht indes nicht, dafs in dieser Vergleichung das zu Erklärende, die Dichtung Homers bereits vorausgesetzt ist, indem das Vorhandensein gerade jener Wörter und Buchstaben und eben in der Anzahl angenommen wird, die notwendig ist, um

[1] Advertito contra assertores calculi probabilitatum, posse probabilitatem ad certitudinem magis minusve accedere, sed nunquam illam assequi. Sanseverino, Phil. christ. in comp. red. I. 233 n. 2. Eine Wahrscheinlichkeit kann daher nie, trotz Gutberlet (D. Kampf um die Seele S. 460) der Unmöglichkeit gleichgesetzt werden.

die Iliade zu ergeben? Ebenso aber müfste der Weltgedanke und die ihn denkende Intelligenz voraus angenommen werden, wenn der Fall der thatsächlichen Weltordnung auch nur als ein unter unzählig vielen anderen möglicher soll gedacht werden können. Die Annahme also, dafs diese Weltordnung als reale Möglichkeit in den vorausgesetzten Elementen bereits stecke, führt zur Voraussetzung einer idealen Präexistenz, die sie nur in einer wirklichen Intelligenz haben kann. Damit aber fällt der Gedanke von selbst hinweg, dafs diese Intelligenz die Elemente der Weltordnung gewissermafsen in die Urne der Existenz warf, um diese Weltordnung nach unzähligen Versuchen als endgültiges Resultat aus ihr hervorgehen zu lassen.

Mit der Intelligenz ist aber zugleich die Kausalität des Zwecks und die volle Berechtigung der teleologischen Betrachtungsweise erwiesen. Diese nämlich besagt weder, wie die Darwinisten wollen, einen durch ausschliefslich wirkende Ursachen erreichten Erfolg, der aber in keiner Weise bewufst oder unbewufst erstrebtes Ziel sei, noch eine blofse Funktion, d. h. einen eigentümlichen, begrifflich nicht näher zu bestimmenden Zusammenhang von Erscheinungen, wie er auch zwischen Gröfsen stattfindet und in einer mathematischen Formel darzustellen versucht wird.

Zweifellos liegt in der letzteren Auffassung ein anerkennenswertes Zugeständnis an die Teleologie. Dieselbe kann aber dem Philosophen nicht genügen. Andererseits stöfst dieselbe, soweit sie noch an dem Ausdruck Teleologie festhält, auf den Widerspruch der Vertreter einer rein kausalen Naturerklärung; denn diese perhorrescieren schon das Wort in der Furcht, es möchte mit dem Worte: „Ziel“ auch Wort und Begriff des Zwecks in die Naturwissenschaft wieder eindringen und damit dem „überwundenen“ Anthropomorphismus aufs neue Thür und Thor geöffnet werden.

In diesem Sinne hat sich ein Biologe in der Beilage der Allgemeinen Zeitung gegen die in der Fortsetzung des Art. zur neuesten phil. Lit. näher zu besprechende sehr besonnene und reservierte Geltendmachung der Teleologie durch N. Cofsmann ausgesprochen.[1] Die „Vorstellung des gewollten Erfolgs“ — ein verwickelter seelischer Vorgang, selbst aus komplexen seelischen Erlebnissen sich zusammensetzend — habe zur Voraussetzung unser oder ein dem unsrigen entsprechendes Seelenleben

[1] Beil. z. A. Z. N. 293. Jahrg. 1899.

und sei uns nur als Bewufstseinsphänomen bekannt; von unbewufsten Zwecken reden, heifse soviel als wie von unbewufstem „Willen", vom Leben der Atome, vom „Gedächtnis" der Materie sprechen.

Diese Bemerkung ist zweifellos teilweise zutreffend. Dagegen dürfte es sich mit dem „unbewufsten" Zwecke anders als mit dem unbewufsten Willen u. s. w. verhalten. Allerdings ist ein unbewufst zwecksetzender Gedanke (im subjektiven Sinne) eine unhaltbare Vorstellung; dagegen kann man schon der Maschine gegenüber im objektiven Sinne von einem in ihr verwirklichten Zweckgedanken reden. Um so mehr gilt dies vom Organismus, dessen „so trefflich gerichtetes System" unser Biologe selbst anerkennt.[1] Beim Organismus kommt jedoch ein anderes Moment hinzu, das ihn wesentlich vom Mechanismus unterscheidet und das uns berechtigt, zwar nicht von einer demselben immanenten Intelligenz, wohl aber von einer dem Zweckgedanken objektiv entsprechenden wesenhaften Form oder, wenn man will, einem substantiellen Einheitsgrund zu reden. Im Organismus nämlich verhalten sich die Teile in keiner Weise gleichgültig gegeneinander, wie dies im Mechanismus der Fall ist. Das Rad, die Feder der Uhr, die Teile einer Dampfmaschine bleiben auch aufserhalb des Verbandes im Ganzen das, was sie sind; denn das Ganze setzt sich hier aus den Teilen zusammen. Im Organismus dagegen erhält der Teil nicht blofs seine Bestimmung, sondern auch seine Bestimmtheit nur in der Verbindung mit dem Ganzen. Daher kann auch nur der Organismus wachsen, sich ernähren, vor allem zeugen, während der Begriff einer Maschine, die eine solche der gleichen Art erzeugt, einen Widerspruch in terminis enthält.

Diese Bemerkung führt uns auf unser eigentliches Thema, die Stellung der Wissenschaft zur Erklärung des Organismus nach der analytischen Methode zurück. Die Auffassung des Organismus als einer wesenhaften, substantiellen Einheit enthält zugleich die Antwort auf die Frage, ob der Begriff des Lebens im strikten Sinne als substantieller Grund der Selbstbewegung und der Lebensbethätigung als immanente Thätigkeit auf den vegetativen, pflanzlichen Organismus Anwendung finde, ob also nicht blofs von einer Menschen- und Tierseele, sondern auch von einer Pflanzenseele geredet werden dürfe.

Der Versuch, den Organismus als Resultat des Zusammen- und Aufeinanderwirkens seiner Teile, also nach Analogie einer Maschine, aufzufassen, hat sich in verschiedenen, sozusagen

[1] A. a. O. S. 3.



absteigenden Stufen oder Etappen vollzogen. Zunächst sind es die Organe und deren Funktionen, aus deren gesetzmäfsigem Wirken sich der Organismus ergeben soll. „Aber auch das Organ, ebenso wie seine Funktion, ist nur eine Resultante; ebenso wie die Körper der unorganischen Natur immer mehr oder weniger zusammengesetzte Körper sind, welche die Chemie auf einfache Elemente zurückführt, ebenso müssen die Organe der lebendigen Wesen auf ihre Elemente zurückgeführt werden, und wie die Chemie eine Wissenschaft erst geworden ist, als sie die einfachen von den zusammengesetzten unterscheiden lernte, so hat auch die Physiologie erst angefangen, eine Wissenschaft zu werden, als sie versuchte, zu den elementaren Principien der Organe zurückzugehen. Diese Umwälzung vollzog sich durch den unsterblichen Bichat. Er kam zuerst auf den Gedanken, die Elemente der Organisation zu suchen, die er Gewebe nennt. Die Gewebe sind nicht die Organe: dasselbe Organ kann aus verschiedenen Geweben zusammengesetzt sein; dasselbe Gewebe kann verschiedenen Organen dienen. Die Gewebe sind mit verschiedenen elementaren Eigentümlichkeiten begabt, die ihnen inhärent, immanent, specifisch sind: die Eigentümlichkeiten der Gewebe lassen sich ebensowenig a priori ableiten, als diejenigen des Sauerstoffes; Beobachtung und Erfahrung allein können sie entdecken. Für die philosophische Physiologie ist also die Bestimmung der elementaren Eigentümlichkeiten der lebenden Gewebe der einzige Gegenstand. Sache der deskriptiven Physiologie ist es, zu erklären, wie die Gewebe in verschiedenen Organen nach den verschiedenen Tierarten kombiniert sind, und die Funktionen von diesen elementaren Eigentümlichkeiten der lebendigen Natur abzuleiten, wovon sie nur die Resultanten sind. Überall, wo ein bestimmtes Gewebe ins Spiel tritt, tritt es mit dieser bestimmten Eigenschaft ein; das Muskelgewebe wird überall mit Kontraktibilität begabt sein, das Nervengewebe mit der Eigenschaft der Übertragung von Sensationen und Bewegungen. Indes sind die Gewebe selbst wieder nicht die letzten Elemente der Organisation. Jenseits der Gewebe ist die Zelle, die das wahrhafte organische Element bildet, und so werden die Funktionen der Organe nur mehr die verschiedenen Thätigkeiten der sie konstituierenden Zellen sein; man ersieht hieraus, dafs Form und Bau des Organs, so wichtig auch vom Gesichtspunkt der deskriptiven Physiologie, nur mehr eine sekundäre Rolle spielen in der philosophischen oder allgemeinen Physiologie.“[1]

---

[1] P. Janet, Les Causes finales. Paris 1876. p. 156 sv.

Die allgemeine Physiologie müfste sich demnach zur Cellularphysiologie gestalten. Nach dem Zeugnisse unseres Gewährsmanns „scheint dieser Grundsatz trotz einiger merkwürdigen Konsequenzen, zu denen er geführt hat, bei vielen Biologen Beachtung und Anerkennung gefunden zu haben“. Gleichwohl wird diese Lehre von den meisten Physiologen nicht nur nicht gebilligt, sondern sogar verworfen, „weil sie der allgemeinen physiologischen Forschung hinderlich erscheint“.[1]

Nachdem die Zelle als das morphologische Element der Lebewesen anerkannt war, lag die Versuchung nahe, in ihr auch das physiologische Element, den „Elementarorganismus“ zu ersehen. Gleichwohl verhält sich die Physiologie der Vorherrschaft der Zellenlehre gegenüber ablehnend (S. 1 ff.). Einerseits entziehen sich der Cellularphysiologie solche physiologische Vorgänge, die an das Zusammenwirken einer Gruppe von mehreren verschiedenartigen Zellen gebunden sind, wie z. B. die Reflexbewegung. Physiologische Verrichtungen, die nicht der ganzen Zelle eignen, fallen nicht in ihr Bereich (S. 5 f.). „Wenn es sich herausstellen sollte, dafs der Zelle, als Ganzes genommen, nur einzelne physiologische Verrichtungen und nicht einmal die besonders hervorragenden zukommen, dann wird man berechtigt sein, gegen die Vorherrschaft der Cellularphysiologie Einspruch zu erheben“ (S. 8).

Die Bezeichnung: „physiologische Einheit“ ist relativ, auf verschiedene „Einheiten“ im Organismus anwendbar. Elementarorganismus aber ist ein Ausdruck, der auf die Zelle nur mifsbräuchlich angewendet werden kann, da die Zelle kein physiologisches Individuum ist, „weil sie nicht selbständig weiter leben kann, wenn sie aus dem Tierkörper ausgeschnitten ist“ (S. 11).

Die Zellen höherer, vielzelliger Organismen sind nicht virtuelle physiologische Individuen, da ihnen das Vermögen fehlt, physiologische Individuen zu sein oder zu werden (S. 13).

Das Resultat dieser Erörterungen ist in den Sätzen ausgedrückt:

1. Nicht jede Zelle ist ein physiologisches Individuum, d. h. ein selbständig existenzfähiges Lebewesen.

2. Weil es sowohl einzellige als vielzellige Individuen gibt, so mufs die physiologische Individualität unabhängig sein von der Art des zelligen Aufbaus der Lebewesen.

Ja nicht einmal im morphologischen Sinne können die Zellen der höheren Organismen als Elemente angesehen werden. In

[1] Schenk a. a. O. S. VI.



den vielzelligen Organismen ist das Protoplasma benachbarter Zellen durch feinste Protoplasmafäden mit einander verbunden. Man hat allen Grund anzunehmen, dafs der vielzellige Organismus nur eine grofse zusammenhängende Protoplasmamasse mit vielen eingestreuten Kernen darstellt. „Das Nervensystem der Tiere mit seinen Annexen, den reizaufnehmenden Sinnesorganen und den Erfolgsorganen, vor allem den Muskeln dokumentiert sich trotz seines Aufbaus aus Millionen verschiedenartiger Zellen in funktioneller Hinsicht als ein zusammenhängendes Ganzes, als eine funktionelle Einheit.“ Durchschneidet man einen motorischen Nerven, so sterben auch die Zellen des zugehörigen Muskels ab, obgleich nichts den Vorgang des Stoffwechsels hindert. Specielle Ausführungen in verschiedenen Gebieten beweisen, dafs die Formentwicklung nicht selbständig von den einzelnen Zellen, sondern vom Gesamtorganismus beherrscht wird (S. 18 f.).

Die wünschenswerteste Bestätigung findet die aristotelisch-scholastische Ansicht von der aktuellen wesenhaften Einheit der höheren Organismen, die nicht einmal eine Teilung des Lebensprincips per accidens, wie sie wohl bei Pflanzen und den niedersten tierischen Organismen angesichts der Unvollkommenheit und Einfachheit der leicht zu ergänzenden Organe stattfindet, als zulässig erscheinen läfst, in folgendem Ausspruch des Verfassers: „Bei den Geschöpfen, welche meist Gegenstand der Untersuchung für die Tierphysiologie sind, d. h. bei den höheren Tieren, zeigt der Gesamtkörper trotz seiner Vielzelligkeit dank der physiologischen Einheitlichkeit eine so scharf ausgeprägte physiologische Individualität, dafs es ganz unverständlich erscheint, einen solchen Körper als eine aus vielen kleinen Individuen bestehende Zellenrepublik aufzufassen“ (S. 20 f.).

Nach Pflüger beruhen die Lebenserscheinungen auf der chemischen Konstitution der lebendigen (sic!) Substanz: es habe keine principielle Schwierigkeit, zu denken, dafs im lebendigen Organismus die Polymerisierung in infinitum vorschreitet, so dafs grofse schwere Massen entstehen, die faktisch nur ein einziges chemisches Eiweifsmolekül enthalten. „Vielleicht besteht das ganze Nervensystem mit allen seinen wirksamen Teilen aus einem einzigen solchen chemischen Riesenmolekül“ (S. 22).

Wie es sich mit dieser Auffassung verhalten mag, so ist sie jedenfalls der Annahme eines kontinuierlichen Zusammenhangs zunächst des gesamten Nervensystems günstig, das sich als ein wesenhaft einheitliches Ganzes, durchdrungen in allen seinen Teilen von dem selbst ungeteilten Lebensgrund, verhält. Denn wo ein wesenhaftes, die Teile bestimmendes und beherrschendes

Ganzes vorhanden ist, da kann unmöglich ein die Teile zusammenfassendes, substantielles Band, das Ganze als solches konstituierendes, d. h. in unserem Falle den Stoff belebendes Princip, wir nennen es Seele, fehlen.

Folgerichtig erklärt der Verfasser: „Wenn man die physiologische Individualität in den Vordergrund der Betrachtung stellt, dann wird man sagen müssen, dafs der ganze Säugetierorganismus dem Protist physiologisch gleichwertig ist“ (S. 25).

Gegen Virchow, der das die Pflanzenforschung beherrschende Princip der Erklärung aus Zellenthätigkeit ohne beherrschende Einheit (nach Analogie des Bewufstseins) auf die tierische Ökonomie übertragen will (S. 27), wird die Thatsache ins Feld geführt, dafs die Lehre von der Muskelkontraktion durch die Zellenlehre noch um keinen Schritt vorwärts gebracht worden ist (S. 30).

Die morphologisch einfachsten Lebewesen sind nicht auch die physiologisch einfachsten, weshalb zum Studium elementarer physiologischer Vorgänge besser die differenzierten Zellen eines höheren Organismus als die Protistenzelle zu verwenden sind (S. 37 f.).

Unter den Lebenserscheinungen ist es die aktive Bewegung, die sich am meisten dem Beobachter aufdrängt; sie ist abhängig von einem Verbrennungsprozefs: nun ist aber die „physiologische Verbrennung unabhängig von dem Bestand der ganzen Zelle und kann daher nicht durch das Zusammenwirken der charakteristischen Zellbestandteile bedingt sein. Für die physiologische Verbrennung hat demnach der Aufbau der Organismen aus Zellen keine Bedeutung“ (S. 54).

Aufser dem Verhältnis der Zelle zur aktiven Bewegung und physiologischen Verbrennung werden die Beziehungen derselben zur Assimilation, zum Wachstum und zur Formbildung einer näheren Untersuchung unterzogen. Wir heben folgende Sätze hervor: „Bei den Zellen der höheren Organismen reicht das Zusammenwirken der Zellbestandteile nicht in allen Fällen zur vollkommenen Regeneration aus, sondern es ist dazu auch noch der normale physiologische Zusammenhang mit dem ganzen Organismus nötig. Eine Muskelfaser beispielsweise stirbt schliefslich ab, auch wenn sie nur von ihrem nervösen Centrum durch Durchschneiden des motorischen Nerven getrennt ist, während im übrigen ihre Lebensbedingungen die gleichen bleiben wie in der Norm.“[1]

Nicht Elementarorganismus, wohl aber Elementarorganisator ist die Zelle, sofern Wachstum, Regeneration und Form-

[1] S. 72.



bildung durch das Zusammenwirken von Kern und Protoplasma bedingt sind, freilich abhängig von dem ganzen Organismus, dem sie angehört (S. 76).

Fragt man nach dem Zusammenwirken von Kern und Protoplasma, so kommt dem Kern ein die Art der Organisation bestimmender Einfluſs zu (S. 83).

Über die Ansicht, daſs die lebendige Substanz zu der Zeit, da die Erde aus dem feurigflüssigen Zustand in den festen übergiug, entstanden sei, weil in dem Erdfeuer die Bedingung gegeben war, welche die Entstehung der lockeren hochgespannten Verbindungen, der Cyanverbindungen, sowie der Kohlenwasserstoffe ermöglichte und so zur Entstehung der lebendigen Substanz führte (S. 92), können wir hinwegsehen, da eine Bedingung des Lebens noch keineswegs einen Entstehungsgrund desselben bildet, und chemische Prozesse und Verbindungen zwar werkzeuglich den Lebensvorgängen dienen, von diesen aber sich wesentlich unterscheiden. Daher denn auch die Physiologen selbst immer vom „lebendigen“ Eiweiſs u. s. w. reden, wenn sie die Vorgänge des Wachstums, der aktiven Bewegung im Sinne von chemischen Vorgängen behandeln.

Die physiologische Bedeutung des Aufbaus der Organismen aus Zellen wird schlieſslich dahin präcisiert: „Der vielzellige Organismus verhält sich wie eine aus vielen kleinen Teilen zusammengesetzte Maschine, welcher für jeden kleinen Teil in Gestalt des Kerns ein Ingenieur beigegeben ist, der während des Ganges der Maschine immerzu die in Folge der Abnutzung notwendigen Reparaturen besorgt, ohne auf den Gang selbst direkt einzuwirken“ (S. 102 f.). Dieser Satz charakterisiere treffender die Bedeutung des Aufbaus der Organismen aus Zellen, als die Vorstellung einer Zellenrepublik.

Die Vergleichung des Kerns mit einem Ingenieur können wir nicht glücklich finden. Bildliche Ausdrücke in wissenschaftlichen Bestimmungen sind nach den Grundsätzen der allgemeinen Logik nicht zu billigen. Die Aufgabe des Kerns ist genügend definiert dadurch, daſs er im Dienste des Gesamtorganismus die durch Abnutzung erforderlichen Reparaturen besorgt. Dagegen hat die Vergleichung des Organismus mit einem Mechanismus insofern ihre Berechtigung, als sich im Organismus Organe finden, die nach mechanischen Gesetzen konstruiert und ihnen unterworfen sind, Hebel, Pumpwerke u. dgl. Die Hauptsache aber ist, daſs der Organismus eine innere, substantielle Einheit besitzt, die keinem Mechanismus zukommt, daſs in ihm die Vielheit aus der Einheit, nicht umgekehrt die Einheit aus der Vielheit

entspringt. Die hieraus für die Philosophie sich ergebenden Konsequenzen sind, wie sich zeigen wird, von unermefslicher Tragweite.

Zum Schlusse vergleicht der Vf. den vielzelligen Organismus mit einer grofsen Armee, die zwar aus Truppen der verschiedenen Waffengattungen zusammengesetzt ist, deren Einheitlichkeit aber doch darin zum Ausdruck kommt, dafs die Verwendung der einzelnen Truppenteile im Kampfe nach den Anordnungen des einen Oberbefehlshabers erfolgt (S. 109). Die Zellen der höheren Organismen bedürfen, um die funktionellen Protoplasmateile funktionsfähig zu erhalten, der Mitwirkung des Gesamtorganismus. Die Lebensvorgänge der Organismen, welche ihre Beziehungen zur Aufsenwelt regeln, sind nicht direkt abhängig von dem Aufbau der Organismen aus Zellen (S. 111). Aus den vom Verfasser selbst formulierten Ergebnissen heben wir hervor: Nicht jede Zelle ist ein physiologisches Individuum. Das Organisationsvermögen der Organisationseinheiten ist nicht in allen Fällen unbeschränkt; denn bei manchen Zellen der vielzelligen Organismen hängt es auch ab von dem Zusammenhang der Organisationseinheit mit dem Gesamtorganismus. Der Aufbau der Organismen aus Zellen ist der morphologische Ausdruck einer physiologischen Arbeitsteilung zwischen den vorwiegend mit dem Organisationsvermögen ausgestatteten Kern und das der Reaktion auf äufsere Einwirkungen dienende Protoplasma (S. 112 f.).

Ziehen wir unsere Schlüsse. Nach dem gegenwärtigen Stande der Zellenforschung bildet

1. der Organismus eine wesenhafte Einheit und ist demnach keineswegs wie eine Maschine das Resultat des Zusammenwirkens seiner Teile, nicht der Zellen, a fortiori nicht der Moleküle und Atome.

2. Der Grund dieser substantiellen Einheit kann nur in einer von den materiellen Teilen verschiedenen *an und für sich* ungeteilten und unteilbaren Substanz liegen.

3. Dieser substantielle Lebensgrund aber kann sich, wie aus Erscheinungen der niederen Tierwelt wie der Pflanzenwelt hervorgeht, nicht wie eine für sich bestehende Substanz verhalten, die wie der Feldherr im Heere, oder wie der Schiffer im Schiffe bewegend und Richtung gebend wirkt, sondern ist vielmehr als inkomplete Substanz zu denken, die mit den stofflichen Teilen zusammen ein wesenhaftes Ganzes bildet. Denn erstens ist nur in diesem Falle der Stoff selbst belebt, lebendig; zweitens ist nur unter dieser Voraussetzung eine accidentelle Teilung des Lebensgrundes denkbar, wie eine solche stattfindet, wenn sich

die Teile eines zerschnittenen Tieres zu vollständigen Organismen ergänzen. Möglich ist eine solche Ergänzung bei unvollkommenen Organismen wegen der Unvollkommenheit der Organisation, während eine solche bei den vollkommener organisierten Lebe- und Sinnenwesen ausgeschlossen ist.

Wir haben uns demnach — abgesehen vom Menschen — den Organismus als eine aktuale wesenhafte Einheit zu denken, dessen an den Stoff gebundener und mit ihm zu einem Wesen verbundener Einheits- und Lebensgrund unter gewissen Voraussetzungen zwar per accidens der Teilung zugänglich, an sich aber ungeteilt und unteilbar, in gewissem Sinne also einfach ist. Das niederste Sinnenwesen und die Pflanze stellt demnach eine aktuelle Einheit und potentielle Vielheit dar.

4. Der Lebensgrund ist sonach mit Aristoteles als Aktus, Entelechie eines Potentiellen zu begreifen; denn nur, wenn der Stoff als ein wesentlich Unbestimmtes, jedoch Bestimmbares aufgefafst wird, kann er sich mit dem Lebensgrund als dem ihn wesenhaft Formenden zu einem wesenhaft einheitlichen Ganzen zusammenschliefsen.

5. Hieraus ergibt sich der Schlufs, dafs die Lebenserscheinungen nur mit Hilfe der Begriffe von Materie und Form im aristotelisch-scholastischen Sinne wissenschaftlich erfafst werden können.

6. Als weitere Konsequenz erhebt sich die Forderung, auch die unorganischen Körper als durch wesenbestimmende Form und bestimmbaren Stoff konstituiert zu denken.

7. Endlich erhellt aus den Thatsachen des organischen Lebens die Berechtigung gewisser metaphysischer Begriffe wie Akt und Potenz, Wirklichkeit und reale Möglichkeit, komplete und inkomplete Substanz, aktuelle Einheit neben potentieller Vielheit, Unteilbarkeit per se und Teilbarkeit per accidens u. s. w.

Wir sind weit entfernt, zu behaupten, dafs nunmehr diese aristotelisch-scholastischen Begriffe und Ausdrücke in die physiologische Forschung Eingang finden werden; wir wissen zu gut, mit welchen Vorurteilen dergleichen „scholastische Formeln“ bei den modernen Forschern und Denkern zu kämpfen haben. Dagegen aber müssen wir vom Philosophen, der abstrakt zu denken im stande sein soll, verlangen, dafs er die durch die Thatsachen und Erscheinungen selbst dem denkenden Geiste aufgedrungenen Begriffe anerkenne. Dazu gehört aber ganz zweifellos der aristotelische Begriff der Entelechie, den nun einmal die Physiologie allem Sträuben zum Trotz dem Wesen und der Sache nach nicht entbehren kann, mit all seinen ontologischen Konsequenzen.

Wir sind daher auch keineswegs der jüngst zur Aussprache gelangten Ansicht, dafs die Wissenschaft (man meinte zunächst die Theologie) die „nicht mehr verständlichen und noch weniger befriedigenden aristotelischen Begriffe“ (wobei man wohl an die oben hervorgehobenen dachte) durch andere ersetzen werde, die dem vielfach verbesserten Wissen entsprächen. Im Gegenteil schreiben wir es der Theologie als ein Verdienst zu gute, dafs sie die verpönten „Begriffe“ für eine wissenschaftlich kräftigere, von dem positivistischen Vorurteile befreite Zukunft aufbewahrt.



DE SCIENTIA SPECULATIVA ET PRACTICA.

Scripsit P. GREGORIUS DE HOLTUM O. S. B.

Notat Card. de Aguirre (Philosophia rationalis . . . t. I. tract. I. disp. 5. sect. 1. n. 3): „habitum scientiae speculativum a practico tripliciter differre: primo ex parte obiecti, quoniam obiectum scientiae speculativae est veritas quam contemplatur intellectus, practicae vero res, quae media operatione sive actione fit. Secundo ex parte finis, quoniam proprius et intrinsecus finis scientiae speculativae est pura comtemplatio s. consideratio sui obiecti, practicae autem ipsa operatio s. praxis, de qua postea. Tertio ex parte modi procedendi: quoniam scientia speculativa procedit modo resolutorio et contemplativo: practica vero modo compositivo et operabili. Unde colligitur ad rationem habitus s. scientiae speculativae simpliciter exigi, ut habeat pro obiecto verum, pro fine contemplationem, et modo resolutorio procedat: ad rationem vero habitus s. scientiae practicae opus esse, ut habeat pro obiecto rem operabilem, pro fine praxim s. operationem, et modo compositivo procedat“. Haec, quae omnino secundum s. Th. dicta sunt (cf. 1. p. q. 14. art. 16 c; q. 79. a. 11; q. 86. a. 1. ad 2; q. 22. a. 3 ad 1^m. De Verit. 92, 8 c. q. 3. 3, 0. In 3. lib. Sent. d. 33. q. 2 ad 1^m; d. 35. q. 1. a. 3. q. 2 ad 2^m), accurata expositione et probatione indigent: 1° quia haec doctrina cum diversis materiae philosophiae immo et theologiae intime connectitur: 2° quia controversiae de variis scientiis, cuiusnam naturae, speculativae an practicae sint, sine notitia huius doctrinae componi non possunt: 3° quia multi scriptores tum veteres tum recentes hanc doctrinam minus recte vel saltem truncate et

insufficienter tractaverunt. Et non taedeat, quosdam in medium proferre. Dicit v. g. Toletus in suis Commentarius in Universam Arist. Log. de Dialect. in comm. q. 3: „Dicitur scientia practica illa, cuius cognitio ordinatur ad opus, i. e. quando per eam cognoscimus ut operemur, speculativa vero, per quam solum cognoscimus, nec talis cognitio ad opus est aliquod ordinata.“ De Maria (Philosophia peripatetico-scholastica vol. I. Rom. 1892) p. 306 haec tantum habet: „principio quidem scientiae tribuuntur in speculativas et practicas, secundum quod intellectus in obiectis cognoscendis sistit in simplici veritatis contemplatione, vel in quod cognitione assequutus est, ordinat ad opus“.

Notandum autem est inprimis, ut speculatio sensu stricto habeatur, tres conditiones quas d' Aguirre cum s. Th. recenset, simul esse oportere.

Iam ad primam conditionem quod attinet, s. Th. eam derivat ex fine, quem homo sciendi cupidus sibi praefigit, et quia actus humanus non habetur sine fine, oportet omnino, si finis est aliquando speculativus, et ipsum obiectum aliquando speculativum exsistere. Qua de re scribit s. Th. in lib. Boëthii de Trinitate q. 5. a. 1 c: „respondeo dicendum, quod theoricus s. speculativus intellectus in hoc proprie ab operativo s. practico distinguitur, quod speculativus habet pro fine veritatem quam considerat, practicus autem veritatem consideratam ordinat in operationem tamquam in finem, et ideo dicit Philos. 3 de anima, quod differunt ad invicem fine, et in 2 Metaph. dicitur, quod finis speculativae est veritas, finis operativae s. practicae actio. Cum igitur oporteat materiam fini esse proportionatam, oportet practicarum scientiarum materiam esse res illas quae a nostro opere fieri possunt ut earum cognitio in operationem quasi in finem ordinari possit. Speculativarum vero scientiarum materiam oportet esse res quae ab opere nostro non fiunt, unde earum consideratio in operationem ordinari non potest sicut in finem, et secundum harum rerum distinctionem oportet scientias speculativas distingui.“ Quibus verbis obiectum speculativum requiri ut scientia speculativa sit, et exsistentiam huius obiecti fluere ab ordine ad intentionem agentis iam probatum est. Sed de natura huius obiecti iam iam determinandum est, quod, ut patet, fieri non potest nisi simul agatur de fine agentis. Res vero omnes, quae et prout omni ex parte operationibus humanis non substant, et quorum contemplatio in primaria et formali intentione speculatoris non respicit operationem ponendam a considerante, certe ad habitum speculativum (servandis servatis) pertinere evidens est. Tales res sunt v. g. res divinae. Sed possunt res contemplandae

etiam a potentiis procedere nostris, v. g. a voluntate et potest harum rerum, ut procedere possunt, **contemplatio** iterum dirigi ad operationem aliquam nostram. Quaeritur ergo an directio ad quamcumque operationem prohibeat contemplationem esse. Et s. Th. in Com. libr. Boëthii de Trinitate nihil ponit hac de re, sed 1. 2. q. 57. a. 1 ad 1 haec habet: „Duplex est opus, scilicet exterius et interius. Practicum ergo vel operativum, quod dividitur contra speculativum, sumitur ab opere exteriori, ad quod non habet ordinem habitus speculativus, sed tamen habet ordinem ad interius opus intellectus, quod est speculari verum, et secundum hoc est habitus operativus".

Ubi non putandum est, s. D. intelligere per opus externum solum opus ab actione transeunte fabricatum: nam opus externum formaliter ab ipso opere quod est **intra** intellectum distinguit. Solummodo ergo operatio quae est alia ab intellectu excluditur a. s. Thoma, ita ut finis agentis, i. e. speculantis res a potentiis humanis productas, quando ordinat hanc contemplationem ad operationem aliam ab intellectu, prohibeat esse scientiam speculativam, ut si intendit fieri aliquid secundum ipsam considerationem rectam rationis in voluntate v. g. Sit exemplum: res producibilis a voluntate humana sunt actus humani. Horum consideratio secundum s. Th. pertinet ad habitum practicum, quia intentio agentis est, ut fiat iterum aliquid in voluntate, sc. ordinatio et rectificatio actus humani, inductio quasi formae in materiam actus. Ergo infertur habitus practicus. Et huic sententiae s. Th. consentit etiam plane Doctore subtilis qui in Prol. Sent. q. 4. n. 3 praxim definit: „actus alterius potentiae quam intellectus, naturaliter posterior intellectione, natus elici conformiter rationi rectae ad hoc, ut sit actus rectus". Quando ergo intellectus tales actus considerat, habetur consideratio practica. Ubi nota, quod ipsa consideratio in se inspecta est aliena a ratione praxis; est in se inspecta solum, sicut omnis actus intellectus, cognitio et speculatio veri, quod est obiectum proprium intellectus. „Restat igitur, notat bene d' Aguirre, ut si qua actio intellectus habet rationem praxis, id sola extensione habeat, prout extenditur ad dirigendam actionem alterius potentiae, nimirum voluntatis vel alterius potentiae subditae imperio voluntatis."

Ubi nota hanc vocem „ad dirigendam" ad occurrendum alicui obiectioni poni debere. Intellectus enim, ut se refert ad alias potentias, est dirigere: hoc est ipsi proprium et ipsa haec directio est directio sensu proprio; si vero intellectus suos ipsius actus dirigere dicitur, habetur directio sensu latiori. Unde iam patet actum ipsius intellectus, ad quem intentio considerantis

redit et prout ad ipsum reddit, non impedire existere habitum speculativum. Etiamsi ergo Logicus, contemplando regulabilitatem artificialem actuum mentis in ordine ad procedendum ordinate, faciliter et sine errore ad cognitionem veritatis, intentionem suam ad hoc dirigeret, ut faceret opera illa artificialia, propter hoc non desineret esse speculativus. Nam opera illa sunt intra ipsa mentem.

Concludamus iam hoc punctum secundum his verbis: Intellectus in se inspecti est sola consideratio. Si ergo haec ipsa consideratio iam non mere consideratio et opus intellectus audit, evidens signum est, illam uniri cum voluntate per directionem eius, id quod eo fit, quod intentio considerantis ipsam suam considerationem refert ad voluntatem et potentias ipsi substantes, ut secundum institutam considerationem fiat operatio a voluntate et eius iussu etiam ab aliis potentiis diversis ab intellectu.

Ex dictis iam statim sequitur, quod actiones naturales potentiarum internarum et externarum, quae rationi nullatenus substant, quia a ratione dirigibiles non sunt, ordinem nequeunt dicere ad habitum practicum. Hanc ob rationem imaginatio subitanea, nutritio, vegetatio, visio indeliberata, immo actus indeliberati et necessarii ipsius voluntatis, excluduntur hic omnino.

Vocatur autem actio voluntatis ab ipso intellectu practico regulata praxis, et propterea terminare possumus hoc secundum punctum dicentes, omne quod in actionibus humanis rationem praxis habet tollere habitum speculativum.

Iam tertia conditio scrutanda est quae requiritur, ut adsit habitus speculativus. Est autem haec, ut modo resolutorio et contemplativo procedatur. Haec conditio intime connectitur cum praecedente. Nam si finis non potest esse praxis, neque media ad finem eandem rationem habere debent ex illo s. Th. (C. G. I, 1.) „Omnium ordinandorum ad finem ordinis regulam ex fine sumi necesse est.“ Haberent autem illam rationem, si in modo procedendi ad finem qua tali per se exsisteret compositio. Nam ipsa praxis ex parte finis se tenens habet rationem compositionis, i. e. alicuius compositi, quia exhibet actionem voluntatis vel alterius ab intellectu potentiae conformiter ad dictamen rationis elicitam, ut dicit Scotus l. c. Ergo habetur materia s. quasi materia et forma s. quasi forma. Ergo et ipsa media ad compositum et habitum practicum inferendum rationem compositi prae se ferant oportet et media ad habitum speculativum gignendum rationem compositi habere non debent. Ergo stat conclusio. Quibus etiam iamiam patet, quid in concreto per habitum speculativum quantum ad eius tertiam conditionem prohibeatur.

Prohibetur sc. effectio operis extra-intellectualis. Non ergo modo compositivo procedi putandum est, si fit opus intra intellectum, quod v. g. habetur in Logica. Nam ipsa docet exquirere aptas partes conceptuum mentis, ut puta subiectum, praedicatum, genus etc., eaque omnia optime definit, explicat et efformat: demum componit in unum opus intellectuale. Et praeterea ipsa modo quoque resolutorio procedit, quoniam confectum opus huiusmodi intellectuale in sua resolvit principia tum ex parte materiae substratae tum ex parte formae s. modi combinationis.

Quibus absolutis, iam perfecte distinguere ab invicem possumus habitum speculativum et practicum. Neque iam ex dictis difficile est iudicare, an Ethica sit scientia practica. Certe est scientia practica, quia omnibus conditionibus enumeratis satisfacit. Et ita communissime senserunt veteres Scholastici, teste P. Joh. Bapt. de Benedictis, qui in Phil. perip. t. I. q. prooem. cap. 4. § 2 scribit: „de philosophia morali omnes, quod sciam, pronuntiant eam esse scientiam simpliciter practicam“.

Et Logicam constat esse scientiam simpliciter speculativam, quae ab extrinseco evadit simul practica eo, quod tamquam ars et instrumentum assumitur ad scientias practicas et artes.

Quae de charactere Logicae sententia thomistica confirmari videtur tum eo, quod principia eius speculativa sunt, de quo videri potest v. g. d'Aguirre l. c. tum eo, quod alias scientias in speculationibus earum qua talibus perficit, id quod praestare non posse videtur quin et ipsa sit speculativa. Nam actus, qui simpliciter perficit (non, ut potentia sensitiva in homine solum cum addito) maioris vel saltem aequalis perfectionis cum perfectibili debet esse. Et si opponitur, ex hoc sequi, Logicam esse paris vel omnino maioris perfectionis Ethicâ, immo Metaphysica, quod repugnare videtur, respondendum est *a*: hoc non esse absurdum, si attendantur scientiae ex parte modi sciendi, qui eis administratur ab alia scientia, a Logica.

b) aequalitatem et inaequalitatem perfectionis posse secundum multiplicem respectum in scientiis ad invicem comparatis attendi.



ZUR NEUESTEN PHILOSOPHISCHEN LITTERATUR.

Von Dr. M. GLOSSNER.

(Fortsetzung von Bd. XIV. S. 442 ff.)

In äufserlich ähnlicher, auf alle Quellennachweise und bibliographischen Angaben verzichtender Form erscheint in zweiter Auflage (9) W. Windelbands Geschichte der neueren Philosophie, setzt sich aber nicht blofs die Darstellung des Gesamtgebietes der Philosophie zur Aufgabe, sondern behandelt dieselbe zudem, wie der Titel hervorhebt, im Zusammenhange mit der allgemeinen Kultur und den besonderen Wissenschaften. In den beiden vorliegenden Bänden, denen ein dritter, abschliefsender folgen soll, ist der Gegenstand von der angeblichen inneren Auflösung der Scholastik und der Kultur der Renaissance bis zu den grofsen Systembildungen (Hegel, Herbart) einschliefslich fortgeführt. Den Schlufs bildet Beneke. Der Vf. steht, was kaum der Erwähnung bedarf, durchaus auf modernem Standpunkt und sucht trotz vielfacher Kritik die verschiedenen sich kreuzenden und widersprechenden Erscheinungen des aus der heidnischen Reaktion der Renaissance sich herausgestaltenden modernen Geisteslebens als ebenso viele Etappen auf dem Wege zu dem Ziele moderner Entwicklung: der Humanität nachzuweisen.

Es ist ein äufserst farbenreiches Bild, das der Vf. vor dem Leser aufrollt. Die Darstellung ist geistreich und doch nicht oberflächlich, vielmehr in die tieferen Zusammenhänge eindringend. Dagegen wirkte wenigstens auf den Referenten abstofsend die panegyrische Art, wie Sophisten vom Schlage eines Hume zu grofsen Philosophen aufgebauscht werden. Ein näheres Eingehen auf das Werk wird uns mit dieser Manie oder Manier des Vfs. bekannt machen.

Seine Absicht ist nicht auf eine populäre Darstellung, sondern auf eine Form gerichtet, die dem Bedürfnisse eines wissenschaftlich denkenden, aber der Philosophie bisher ferner stehenden Lesers entgegenkäme. Das Werk soll den „allgemeinen Zug der modernen Gedankenmassen schildern, wie sie teils in den besonderen Wissenschaften, teils in anderen Kultursphären entsprungen, in den Systemen der Philosophie ihre methodische Verarbeitung suchen, und in diesem Zusammenhange die Stellung und den Wert der einzelnen Lehren charakterisieren“ (S. III. IV).

Der erste Band behandelt nach einer die Philosophie und Kultur der Renaissance übersichtlich schildernden Einleitung in sieben Kapiteln 1. die italienische Naturphilosophie, 2. die deutsche

Philosophie im Reformationszeitalter, 3. den englischen Empirismus (Bacon, Hobbes), 4. den Rationalismus in Frankreich und den Niederlanden, 5., 6. und 7. die englische, französische und deutsche Aufklärung (Leibnitz, Wolff, Lessing, Herder).

Wie zu erwarten, mufs die „Auflösung“ der Scholastik für den modernen „Kulturmenschen“, der, ein Phönix aus der Lohe der leidenschaftlichen Bewegung der Renaissance emporstieg, (sic S. 2) die Folie abgeben. Der grofsartige Aufschwung, den die Scholastik besonders in Spanien nahm, und der im Zusammenhang mit einer Kulturentfaltung in Litteratur und Kunst steht, die mit jeder anderen den Vergleich aushält, ja in Bezug auf innere Einheit und Harmonie ganz einzig dasteht, wird in einer Anmerkung (S. 3) abgethan. Dafs „der principielle Gesichtspunkt der gesamten Scholastik und der Mittelpunkt aller ihrer Bestrebungen und Kämpfe die Identität (!) von Philosophie und Kirchenlehre, das volle und restlose Aufgehen beider ineinander sei“ (S. 3), ist eine Behauptung, die man einem Geschichtschreiber der Philosophie unmöglich zugute halten kann, da sie von einer völligen Unwissenheit oder von beispielloser Befangenheit zeugt. Die Lehre „von der zweifachen Wahrheit“ aber hat in der Scholastik nie die Rolle gespielt, die ihr der Vf. zuzuschreiben scheint (S. 5). Ebensowenig ist es richtig, dafs der „originale“ Aristoteles die Geister in der letzten Zeit des Mittelalters der Scholastik entfremdete (S. 6). Die Motive dieser Entfremdung waren ganz anderer Art. Dagegen gestehen wir bereitwillig zu, dafs mit dieser Entfremdung Individualismus und Nationalismus Hand in Hand gingen und so die Zerfahrenheit herbeiführen halfen, an der die Philosophie bis zum heutigen Tage leidet (S. 7).

Mit Recht sucht der Vf. die Keime der modernen Philosophie (d. h. der modernen Irrtümer) in der Renaissance; im Kampfe gegen die Scholastik spielte man gegen Aristoteles Platon aus, nicht den echten, sondern den neuplatonischen, d. h. jene Philosophie, die den christlichen Supernaturalismus rationalisierte und naturalisierte, indem sie das Göttliche in die Natur hereinnahm und sich mit Theosophie und Theurgie verband, und damit nicht, wie W. meint, den „religiösen Bedürfnissen“ (S. 14), sondern den sinnlichen und egoistischen Trieben der Zeit entgegenkam. Dazu gesellte sich teils wirklicher Wissenstrieb, der sich mehr den Gegenständen der Erfahrung zuwandte, teils Neuerungssucht. „Diese Zeit war hungrig nach neuem Wissen. Sie rief nach Brot und man gab ihr einen Stein (?)“ (S. 23).

Eine „Teilerscheinung der allgemeinen Renaissance“ ist die „religiöse Reformation“, anknüpfend an die „mystischen Lehren,

welche aus dem Neuplatonismus früh auch in das Christentum eingedrungen, und neben der Scholastik als eine halb verdeckte, halb offener hervortretende Unterströmung hergelaufen waren" (S. 25). Bei Eckart „erscheint der Mensch in seiner Identität (?) mit der Gottheit als das Erkenntnisprincip des Mysticismus" (S. 27). „Die deutsche Reformation eine Tochter der Mystik" (S. 32). In der That ist sie Tochter jenes Mysticismus, der von pantheistischen Gedankenkeimen durchsetzt ist.

Für die Behauptung, die Kirche sei die natürliche Feindin der Nationalstaaten, ist der Vf. den Beweis schuldig geblieben. Allerdings wissen wir, dafs man heutzutage dem alten deutschen Reiche die nationale Basis und den nationalen Charakter absprechen möchte (S. 33). Macchiavelli sei der erste Vertreter der Idee des Nationalstaates (S. 34). Den Einflufs des hl. Thomas auf Hugo Grotius und die Gestaltung des Naturrechts gesteht auch der Vf. zu (S. 38).

Unwürdig eines Philosophen und Geschichtschreibers sind die Phrasen S. 41: „Dem Mittelalter und seiner scholastischen Wissenschaft war die Natur ein verschlossenes Buch, das die Kirche mit ihren Siegeln belegt hatte. Die Natur war das Unheilige, das Böse: sie wurde gehafst, bekämpft, verachtet, unterdrückt, verflucht — nur nicht gekannt, nicht erforscht, nicht gewufst." Wenn andere die „moderne Naturwissenschaft" aus dem Baconschen Empiriemus hervorgehen lassen, so läfst sie der Vf. mit gleichem Recht und Unrecht aus theosophischen Spekulationen hervorgehen: ihre erste Stufe sei diejenige des theosophischen Naturalismus. So macht man „Geschichte".

„Das Einströmen der mathematischen und der naturwissenschaftlichen Probleme und Entdeckungen ist ein charakteristischer Zug in der Entwicklung der neueren Philosophie. Ja man darf sagen, es ist derjenige, welcher ihr das wesentliche Gepräge aufdrückt" (S. 45). Wir fügen dem hinzu: auf Kosten der philosophischen Grundwissenschaft, der Metaphysik, infolge dessen die Philosophie wiederum auf ihren vorsokratischen Standpunkt zurückgeworfen wurde. Vom Kusaner heifst es richtig: „Er ist der charakteristische Philosoph der Frührenaissance und der echte Typus des Übergangszeitalters vom mittelalterlichen zum modernen Denken" (S. 45).

Überschätzt wird die Bedeutung der „Entdeckungen" für die Philosophie. Die schwärmerischen Vorstellungen eines Bruno vom unendlichen Weltall mufsten bald einer nüchterneren Auffassung weichen. Der geistige Blick der Menschheit aber war durch die Religion besser vor der Beschränktheit auf das irdische

Dasein geschützt als durch den heliocentrischen Standpunkt des kopernikanischen Weltsystems (S. 54 f.). Wie der Siegeszug des Empirismus und Naturalismus beweist, wufste ihn jener Standpunkt nicht über „die Roheit der sinnlichen Auffassung“ principiell zu erheben (S. 56).

Als das bedeutendste System der italienischen Naturphilosophie gilt dem Vf. dasjenige von Giordano Bruno: jener „feurigen Natur von südlicher Leidenschaftlichkeit und unabgeklärter Schwärmerei, von tief poetischer Empfindung und von rücksichtslosem Wahrheitssinn (?), dabei ohne die Fähigkeit, den eigenen Geist zu zügeln und seiner wilden Bewegung das rechte Mafs zu geben“. Bruno war ein eifriger Anhänger der Lullischen Kunst. Für diese die Scholastik verantwortlich zu machen, die darin ihr Bewufstsein der eigenen Sterilität kundgegeben habe, blieb unserem Vf. vorbehalten. Steril ist die Scholastik, nicht aber die moderne Philosophie, die allerdings höchst fruchtbar war im Auflösen und Niederreifsen desjenigen, was die Scholastik aufgebaut hatte — bis zum vollendeten Nihilismus des Stuart Mill auf der einen, der Hegel und v. Hartmann auf der anderen Seite.

Ein Lob höchst zweifelhafter Art sowohl für Bruno wie für die moderne Philosophie ist das Schlufsurteil über Brunos System, es sei eine denkwürdige Schöpfung metaphysischer Phantasie, der Entwicklung des modernen Denkens ahnungsvoll vorgreifend (S. 79).

Von Galilei wird gerühmt, dafs er nicht nur Vater der Naturforschung, sondern auch der naturwissenschaftlichen Weltanschauung geworden sei und in dieser Weise auch die Entwicklung der modernen Philosophie auf das kräftigste beeinflufst habe (S. 87).

Das den Deutschen mit den Italienern gemeinsame metaphysische Bedürfnis sei bei jenen nicht sowohl wie bei diesen mit der künstlerischen Phantasie als mit dem Gewissen verwachsen. Eine geschichtlich unhaltbare Behauptung enthält der Satz: „Als die mystische Gläubigkeit aus der Stille des Klosters wie ein alles ergreifender Sturm in das öffentliche Leben trat, da schien sie zuerst auch die ganze wissenschaftliche Tradition der Scholastik fortschwemmen zu wollen“ (S. 93). Der Hafs Luthers gegen die Scholastik erklärt sich viel besser aus dem Bewufstsein der wissenschaftlichen Überlegenheit seiner scholastischen Gegner. Das Bedürfnis aber, der einreifsenden Zerfahrenheit des religiösen Subjektivismus einen Damm entgegenzusetzen, erzeugte den protestantischen Aristotelismus (S. 97) und

die protestantische Orthodoxie, Erscheinungen, gegen welche wiederum der Mysticismus in Seb. Frank, Jak. Böhme u. a. reagierte.

Im Systeme J. Böhmes gehen religionsphilosophische und naturphilosophische Spekulation in „grofsartiger (richtiger: wunderlicher) Weise restlos (?) ineinander auf“ (S. 109).

Mit dem englisch-französischen Empirismus betritt man zuerst „den Boden der eigentlich wissenschaftlichen Entwicklung der neueren Philosophie“ (S. 123). „Ihr von Haus aus oppositioneller Charakter (d. h. der Gegensatz gegen die Scholastik, gegen die sie ‚protestiert‘) drückte der neueren Philosophie . . . ein methodologisches, zunächst die Erkenntnisthätigkeit selbst untersuchendes Wesen auf.“ „In diesem Suchen nach neuen Methoden zeigt sich nun eine bemerkenswerte Abhängigkeit der Philosophie von den Specialwissenschaften.“ „Auf der einen Seite wird die wahre Erkenntnis nur in der Beobachtung und dem Experimente mit einseitiger Ablehnung aller deduktiven Elemente, auf der anderen Seite nur in einer der Mathematik nachgebildeten Deduktion gesucht“ (S. 124 ff.).

Auch W. konstatiert einen Gegensatz von Leben und Wissenschaft in Lord Bacon: wie wir oben bemerkten, ohne Grund. Richtiger schätzt v. Hartmann den wissenschaftlichen Wert des Vaters des modernen Empirismus. Die Männer der Naturwissenschaft, meint der Vf., hätten am wenigsten Veranlassung gehabt, den Mann, der Jahrhunderte zuvor ihre Aufgabe auf den glänzendsten Ausdruck gebracht hat, herabzusetzen (S. 133). Diese aber, z. B. ein Liebig, wufsten warum; sie taxierten den Forscher, nicht den Rhetor.

Die Baconsche Methode der Erfindung hat schon der Graf de Maistre richtig beurteilt; auch der Vf. bemerkt, Erfindung sei eine Sache des Genies und des Glücks. Seine Theorie der Induktion ist verfehlt; die Erkenntnis aber, dafs Erfahrung nicht das zufällige Bemerken des Einzelnen sei (S. 135), ist nicht neu; daher kann von einer „wissenschaftlichen That“ nicht die Rede sein. Die Ansicht desselben, dafs die teleologische Betrachtung der Dinge „der folgenschwerste Irrtum“ sei, beweist die ganze Hohlheit der „berühmten“ Idolentheorie. Dafs Bacon die Aufgabe, die richtige Theorie der induktiven Methode zu geben, nicht gelöst habe, gibt der Vf. zu, entschuldigt ihn aber damit, dafs sie bis heute nicht völlig gelöst sei: was nur insofern richtig ist, als die moderne Philosophie bis jetzt keinen Ausweg aus dem Gegensatz von Rationalismus und Empirismus gefunden hat, auch keinen finden kann und wird. Um uns kurz

zu fassen, so leidet der Abschnitt über Bacon an dem vergeblichen Bemühen, den einen Vater der modernen Philosophie um jeden Preis im Nimbus der Gröfse darzustellen.

Dafs die Thätigkeiten des Organismus nur (sic) eine Komplikation mechanischer Atombewegungen seien, dafür gilt, nach dem Vf. „mit Recht', dem Materialisten Hobbes die Entdeckung Harveys als grofsartige Bestätigung (S. 152). Steht denn nicht das „Pumpwerk" im Organismus im Verhältnis des Mittels zum Zwecke? Und ist denn der lebendige Organismus ohne ein inneres Princip der Einheit und Selbstbewegung zu begreifen? Ist der Organismus ein Mechanismus?

Wie Bacon nach einer neuen Methode des Erfindens, so sucht Descartes eine solche der Deduktion (S. 160). Hier erfahren wir, dafs der Calvinismus in seiner Ethik und Dogmatik eine konsequente Durchführung Augustinischer Principien ist (S. 161). Er ist jedoch in Wahrheit eine Durchführung der von Augustin bekämpften manichäischen Principien, in dem Sinne, dafs der manichäische Dualismus in den Willen selbst eingetragen wird. Auch die Verschmelzung des Selbst- mit dem Gottesbewufstsein bei Descartes soll man der Hauptsache nach (!) in Augustin finden können. (A. a. O.) Dagegen sind die beiden Faktoren, skeptische Atmosphäre und mathematische Untersuchungen in ihrem Einflufs auf Descartes richtig erkannt. Geistreich ist die zwischen Bacon und Descartes gezogene Parallele (S. 163 f.). Wiederholt wird der Einflufs der Mathematik auf den Entwicklungsgang der Erkenntnistheorie hervorgehoben (S. 168). Dazu ist nur zu bemerken, dafs dieser Einflufs den Tod oder wenigstens die Verderbnis der Metaphysik bedeutete. Descartes soll sich an der gelehrten Vielwisserei, worauf sich sowohl die Scholastik (!), als auch der Humanismus wesentlich aufbaue, gestofsen haben (S. 169). Das Bestreben Descartes', die besonderen Wissenschaften zu Gliedern eines Gesamtorganismus herabzusetzen, bilde in der That das „absolute Ideal" aller wissenschaftlichen Arbeit (S. 170). Wie uns scheint, hat Aristoteles über den Zusammenhang der Wissenschaften die allein zutreffenden Grundsätze aufgestellt. Wozu aber „jenes Ideal" führt, haben die gescheiterten Bestrebungen Schellings und Hegels genügend bewiesen.

Eine in der Geschichte einzig dastehende Verschmelzung des cartesianischen Rationalismus und der gottbegeisterten Mystik (des Occasionalismus) soll der Spinozismus sein, und „jener eigentümliche Duft, der über diesem unvergänglichsten aller Denksysteme" liege, bestehe zum gröfsten Teile in dieser wunderbaren (!) Vereinigung so völlig heterogener Elemente (S. 196).

Ziel des philosophischen Denkens Spinozas sei die Befriedigung eines Triebes „reinster und sehnsüchtigster Frömmigkeit“ (S. 207). Sein Mysticismus ist ein Zweig jenes Neuplatonismus, der in Brunos Gedanken eine Rolle spielte und dessen Quelle auf eine der schönsten und grofsartigsten Lehren der platonischen Philosophie zurückführt (S. 208). Neben diesen und anderen überschwenglichen, teils schiefen, teils unwahren Behauptungen begegnen wir auch zutreffenden kritischen Bemerkungen, die strenge Konsequenz, die mathematische Ableitung in Spinozas System sei nur eine scheinbare, die beiden Attribute des Denkens und der Ausdehnung seien aus der Erfahrung in die „Substanz“ eingetragen u. s. w. Was aber der Vf. den „religiösen Grundton“ nennt, in welchen „die grofse Symphonie“ der Lehren Spinozas ausklinge, ist im Grunde doch nur stoische Resignation eines Fatalisten, der Freiheit und Zweck aus seinem Denken ausschliefst.

Ein unbewufst vernichtendes Urteil über Spinozas Philosophie liegt in den Worten: „Dem religiösen Denken Spinozas ist die Gottheit alles: in seiner Metaphysik ist sie nur eine leere Begriffsform“ (S. 234).

Mit dem fünften Kapitel beginnt die Darstellung der vom Vf. bewunderten Aufklärung. Als grofser Heros tritt der seichte Philosoph und elegante Schriftsteller John Locke auf. Er ist „Empirist im gröfsten Stil und in der besten (!) Bedeutung des Wortes“. Warum? Weil er „die innere Erfahrung ebenbürtig neben die äufsere stellte“ (S. 250). Aber er entzog der Vernunft ihr eigentümliches Objekt und wurde dadurch zum Vater des Sensualismus, Skepticismus und Positivismus! Als einer der gröfsten Erfolge Lockes wird die Zurückführung des Problems von Natur und Geist auf den Dualismus gesonderter Erscheinungssphären gepriesen (S. 255), wodurch L. der Vater der modernen Psychologie geworden sei (S. 257). Die Theorie von der Subjektivität der sensiblen Qualitäten habe einer Einsicht vorgegriffen, die von der Physiologie nachträglich bestätigt wurde (?). Andere „Einsichten“ übergehen wir. Ebenso wie Locke werden die Moralisten der Aufklärung überschätzt, deren Sittlichkeitsbegriff nebst ihrem Deismus dem Standpunkt des gebildeten Weltmannes entspricht. Im Verein mit der Physikotheologie der mechanischen Naturphilosophie gestaltete sich die Vernunftreligion in eine Gefühlsreligion um (S. 303). Eine grofse historische Bedeutung wird trotz ihrer Auswüchse der Associationspsychologie der Aufklärungsperiode zugeschrieben (S. 311).

Vertreter eines auf dem Boden des Lockeschen Empirismus gewachsenen und der sensualistischen Neigung desselben entsprossenen Spiritualismus ist der „als Mensch wie als Philosoph gleich bewundernswerte“ G. Berkeley (S. 316 ff.). Seine Leugnung abstrakter Begriffe (die auf der Verwechslung der intellektuellen Vorstellung nach ihrem objektiven Inhalt mit der Vorstellungsthätigkeit beruht) zeugt von einem „überaus tiefen Blick in das Wesen der menschlichen Vorstellungswelt“ (!) (S. 316).

Der gröfste Geist der englischen Philosophie ist Dav. Hume. Seine Naturgeschichte der Religion ist ein tiefsinniges Buch (S. 326 f.). Seine Lehre zeigt die gröfste spekulative (!) Vertiefung, deren der Empirismus fähig war (S. 328). Er hat seine Aufgabe in einer überaus tiefsinnigen Weise zu lösen versucht (s. oben v. Hartmann!), scharfsinnig und genial ist seine Kritik des Substanzbegriffs (S. 334), zu der seine berühmte Kritik des Kausalitätsprincips nur die Parallele ist (S. 337). Merkwürdig genug findet es der Vf., dafs der Mann, der die Gültigkeit des Kausalitätsprincips bezweifelt, „in der Psychologie des Willens den Determinismus durch eine Reihe glänzender (!) Untersuchungen“ vertritt. Wir vermögen hierin nur einen Beweis der Inkonsequenz und Grundsatzlosigkeit jener aufgeklärten Sophisten zu erkennen, denen die Wahrheit wie Wachs ist, das sie nach Utilitäts- und Bequemlichkeitsrücksichten willkürlich gestalten. Übrigens konnte Hume konsequent in den „freien“ Handlungen nur ein Spiel des Zufalls erkennen, Zufall ist aber nicht Freiheit, wenn auch ein Korrelat der Freiheit (S. 346). In der schottischen Philosophie (Reid u. a.) sieht W. eine entschiedene Erschlaffung des philosophischen Denkens gegenüber dem gewaltigen Ringen (!) Humes; sie ist einfach eine Reaktion des gesunden Menschenverstandes gegen sophistische Skepsis: von Philosophie ist darin so viel oder so wenig als in den Ansichten Lockes und Humes.

Die französische Aufklärungsphilosophie wird mit den politischen und socialen Verhältnissen in innige Beziehung gebracht. Seltsam klingt der Satz: „So führte die Kirche (?) sehr stolz und sicher das Schwert des Skepticismus“ (nämlich durch Huet!). Dagegen ist treffend von Voltaire, dem Typus der französischen Aufklärung, gesagt: „Der innerste Kern davon besteht darin, dafs Voltaire es verstand, Newtons mechanische Naturphilosophie, Lockes erkenntnistheoretischen Empirismus und Shaftesburys Moralphilosophie unter dem Gesichtspunkte des Deismus zu vereinigen, welcher mit der Tendenz der Volksaufklärung eine

propagatorische Wirkung ohnegleichen ausübte" (S. 378). Die Elemente dieser „Philosophie" in ihrer buntschillernden Gedankenfülle erhielten indes ihre zündende Kraft erst mit ihrer Vereinigung in der „Encyklopädie" die von all den gärenden Gedankenmassen den Schaum abschöpfte (S. 413).

Als Repräsentanten der deutschen Aufklärung (S. 439 bis Schlufs des I. Bandes) führt uns der Vf. hauptsächlich vor: Pufendorf, Leibnitz, Wolff, Lessing, Hamann und Herder. Wie die Lullische Kunst bei Bruno wird auch die Leibnitzsche ars combinatoria mit Unrecht auf scholastische Einflüsse zurückgeführt (S. 457). Was Leibnitz der Scholastik verdankte, ist ganz anderer Währung. Der Vf. selbst gesteht, dafs Leibnitz seine historische Bedeutung der Vertiefung in die grofsen Systeme des Altertums verdankt (S. 474). Dabei leistete ihm zweifellos die Scholastik, die er (vgl. die Erstlingsschrift De principio individui) wie wenige Moderne kannte, gute Dienste. Jene Bedeutung aber liegt nach der Ansicht des Vfs. in der Erkenntnis der „organischen Einheitlichkeit des Universums". An der Aufgabe dieser Erkenntnis habe die moderne Wissenschaft von Leibnitz an rastlos gearbeitet, und wenn die Formen, in denen sie das Problem auf dem Standpunkte der Identitätsphilosophie gelöst zu haben glaubte, zerfallen seien, so müsse dieses Ziel immer wieder als das höchste vorschweben (a. a. O). Auf dem Standpunkt der Identitätsphilosophie ist das Problem überhaupt nicht zu lösen, und Leibnitz selbst scheiterte daran infolge des monistischen Elementes, das seinem Pluralismus anhing. Die Richtung, in der die Lösung zu finden ist, zeigte Aristoteles, dessen Spuren die Scholastiker folgten, denen das Universum weder ein Organismus, noch ein Mechanismus, sondern ein zweckmäfsig geordnetes, aus wesentlich verschiedenen Teilen in Gattungen und Arten stufenförmig aufsteigendes harmonisches Ganzes ist. Das der Leibnitzschen Moral gespendete Lob: in dieser Lehre seien die aristotelischen Begriffe mit christlichen Idealen in ähnliche Verbindung gebracht, wie in der thomistischen Philosophie, fällt wesentlich auf diese zurück (S. 489).

Nicht ganz mit Unrecht lautet das Schlufsurteil: die Leibnitzsche Philosophie hat die Denkgesetze zu Weltgesetzen gemacht (S. 497). Wir würden sagen: der rationalistische Dogmatismus, der im Spiegel der logischen Ordnung unmittelbar die reale zu schauen vermeint, führte zu jener Verwechslung der Denkgesetze mit den Gesetzen der objektiv-realen Ordnung. Wenn aber W. weiter meint, Kant habe das Wort gefunden, welches das Rätsel der rationalistischen Sphinx löst, so ist das

eine Täuschung. Kant hat erst recht die logische Ordnung hypostasiert und dem absoluten Rationalismus der Fichte und Hegel die Wege geebnet.

Lessing nennt der Vf. einen Philosophen im eigensten Sinne des Wortes, einen Selbstdenker und ein überlegenes Genie (S. 537), er habe dem deutschen Denken die Richtung auf den sittlichen Idealismus gegeben und „das Wesen des Menschen in einer unendlichen Arbeit an der Realisierung des (unendlich fernen) Ideals gesucht“ (S. 540), d. h. doch: dem Menschen eine Sisyphusarbeit zum Ziel gesteckt! Vergeblich sucht W. Lessing wegen der parteiischen Behandlung des Christentums im Nathan zu entschuldigen (S. 544). Einen Fortschritt ersieht, wie von modernen Geschichtschreibern zu erwarten, W. in der Aufstellung eines besonderen Gefühlsvermögens durch Tetens; der Ursprung dieser Ansicht sei bei Sulzer zu suchen, der selbst an die dunklen und verworrenen Vorstellungen der Leibnitzchen Monadologie anknüpfe (S. 566).

Herder „ist neben Lessing der echteste Leibnitzianer der gesamten deutschen Aufklärung . . . den Gedanken der Entwicklung, welchen Lessing nur auf die Geschichte der Religionen angewendet hatte, dehnte er auf die gesamte menschliche Kultur aus“ (S. 586).

Der erste Band schliefst mit den Worten: „Die Gärung der allgemeinen deutschen Bildung klärte sich ab in dem gröfsten modernen Dichter — in Goethe: die Gärung der deutschen Philosophie klärte sich ab in dem gröfsten modernen Philosophen, in Kant“ (S. 589).

Der zweite Band stellt sich die Aufgabe, den tiefsten und bleibenden Gehalt jener gewaltigen Entwicklung, die den Höhepunkt des modernen Denkens bildet, dem entschwindenden Bewufstsein der Gegenwart in seiner reinen Gestalt in Erinnerung zu rufen (S. VI). Der Inhalt desselben zerfällt in zwei Teile: die kantische Philosophie (S. 1—173), die nachkantische Philosophie (S. 174—407).

Kants Philosophie ist zugleich die Vollendung und die Überwindung der Aufklärung; ihr belebendes und durchwärmendes Princip ist der unerschütterliche Glaube an die Macht der Vernunft (S. 3): eine Charakteristik, zu der die Einschränkung der Vernunft, wenigstens im „theoretischen Betracht“, auf Erfahrung schlecht stimmt. In der That überhebt und erniedrigt zugleich die Philosophie Kants die menschliche Vernunft, das erstere durch die ihr (als praktische) zugeschriebene Autonomie, das letztere durch die Annahme ihrer theoretischen Ohnmacht:

in beiden Beziehungen wurde diese Philosophie verderblich, indem sie eine Bewegung hervorrief, die zur Vergötterung (Hegel) und Materialisierung (Feuerbach) der Vernunft zumal geführt hat.

Dafs die Kantsche (Kant-Laplacesche) mechanische Konstruktion des Weltalls nach seinen Grundzügen „ein Gemeingut unserer Bildung" geworden (S. 8), dürfte wohl zuviel gesagt sein. Der Umstand aber, dafs Kant die seit Descartes und Locke allgemein angenommene Subjektivität der „sinnlichen Empfindungsqualitäten" als etwas so Selbstverständliches hingenommen, dafs er sie kaum berührte, spricht nicht zu Gunsten des kritischen Philosophen (S. 38). Gerade diese unkritische Voraussetzung führte Kant zur Ansicht, dafs wir es „überall" nur mit Erscheinungen zu thun haben. Vergeblich bemüht sich der Vf., in der Kantschen Annahme einer unendlichen Raumanschauung einen vernünftigen Gedanken nachzuweisen (S. 60). Nicht eine „Gesetzmäfsigkeit", sondern nur das Produkt einer solchen, also eine konkrete gesetzmäfsige Anordnung, sonach mit Bezug auf den Raum, ein begrenzter, endlicher Raum kann Gegenstand einer Anschauung sein. Soll aber der unendliche, apriorische Raum nichts anderes bedeuten, als die in der Anschauung oder im Gedanken ins Unendliche fortgesetzte Ausdehnung desselben, so ist es falsch, dafs die einzelnen Räume (Raumanschauungen) Teile eines unendlichen Raumes (Raumanschauung) seien. — Von der „transcendentalen" Logik ist richtig gesagt, sie stelle als Aufgabe der Zukunft eine neue Gesamtbehandlung vermittelst einer Ineinanderarbeitung des formalen und des erkenntnistheoretischen Standpunktes (S. 69). Sie hat eine solche auch wirklich gefunden, in der absurden, pantheistischen, spekulativen Logik Hegels. Gerade die alte Logik hatte durch ihre Unterscheidung der intentiones primae und secundae, des ens reale und des ens rationis diesen Konsequenzen vorgebeugt. Die „Schwächen" des Kantschen Kategorieenschemas giebt der Vf. selbst zu (S. 74). Grofsen Wert legt er im Gegensatz zu dem Chorus der „Neukantianer" auf die praktische Philosophie Kants. „In dem sittlichen Mafsstabe, den er an die Beurteilung aller Entwicklung legt, und in dem Princip der nie endenden Arbeit für ein in der Erfahrung unerreichbares Ziel besteht Kants Gröfse der Aufklärung gegenüber (S. 147). Um noch das Urteil des Vfs. über die Kantsche Teleologie zu berühren, so dürfte die Meinung, die Aufgabe der organischen Naturforschung sei niemals tiefer und grofsartiger formuliert worden, als in Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft, gerade aus dem Grunde nicht gerechtfertigt sein, dafs Kant die teleologische Forschung

nicht als konstitutives, sondern nur als heuristisches Princip gelten lassen wollte. Schelling hat in diesem Betracht das Kantsche System viel richtiger beurteilt (S. 162).

Fichtes Lehre von dem Ursprung der „Empfindung", d. h. des Bewufstseinsinhalts aus produktiver Einbildungskraft oder einer un- und überbewufsten „freien, grundlosen Handlung" hat dem Vf. zufolge eine enorme Tragweite. Zum zweitenmale werde in der deutschen Philosophie der Begriff einer unbewufsten Vorstellungsthätigkeit entdeckt, aber mit ganz anderem Sinn und in ganz anderem Zusammenhange als bei Leibnitz (S. 214). Fürwahr eine Entdeckung sehr zweifelhaften Wertes; denn schon die Leibnitzsche schlechthin unbewufste Vorstellung ist ein unhaltbarer Begriff, um wieviel mehr die von jedem Subjekt losgetrennte Urhandlung Fichtes! Wie Hegel in Fichte angelegt ist, wird treffend dargethan: „Die Wissenschaftslehre ist nicht nur Erkenntnistheorie, sondern zugleich Metaphysik, weil es zu ihren ersten Principien gehört, dafs Dinge an sich überhaupt undenkbar sind, und dafs es nichts weiter geben kann als Vernunft und ihre Produkte. Geht man von der landläufigen Betrachtungsweise aus, welche Denken und Sein einander gegenüberstellt, so lehrt diese Konsequenz des transcendentalen Idealismus die absolute Identität des Seins mit den notwendigen Handlungen der Vernunft, und in diesem Sinne pflegt die von Fichte begonnene Richtung als Identitätsphilosophie bezeichnet zu werden. Sie charakterisiert sich in Bezug auf die philosophischen Disciplinen durch die Identifizierung von Logik und Metaphysik und hat in dieser Hinsicht ihre Wurzeln in Kants transcendentaler Logik insofern, als schon in dieser die synthetischen Formen der Denkthätigkeit als die bestimmenden Gesetze der objektiven Welt erkannt wurden" (S. 219). Hieraus möge man schliefsen, was die Forderung, zu Kant zurückzukehren, bedeutet. Nichts anderes als den Kreislauf einer verkehrten, in Absurdität endigenden Entwicklung von neuem zu beginnen. Von der Fichteschen Gottheit heifst es richtig, sie sei „das absolute sittliche Ideal, welches, obwohl selbst niemals real, doch den Grund aller Realität in sich trägt" (S. 229). Auf einem späteren Standpunkt aber ist sie das absolute Sein (im pantheistischen Sinne!). S. 230.

Schellings Naturphilosophie ist charakterisiert als der Versuch, die Natur restlos in Vernunft aufzulösen; Natur ist bewufstlose Erscheinung der Vernunft, Naturphilosophie physischer Idealismus (S. 247). Wie die Anhänger der Naturphilosophie, so finden auch die Vertreter des ästhetischen Idealismus (Schiller und die Romantiker) Berücksichtigung. Schiller ist der „Prophet

des Selbstbewufstseins der modernen Kultur", deren Wesen die ästhetische Synthesis der sinnlich-übersinnlichen Natur des Menschen bildet. Die Überwindung des Widerstreites zwischen Geist und Fleisch, die Heilung der „Wunde der Natur" (wie die Theologen sagen), erstrebt jene Kultur allerdings, wie nach dem Vf. die Renaissance, auf dem Wege der ästhetischen Bildung, durch die Pflege des Schönen und der Kunst. Vergeblich! Wie diese Wunde entstand durch den Verlust der Harmonie in der Vereinigung des Geistes mit Gott, die den Verlust der Herrschaft des Geistes über das Fleisch nach sich zog, so kann auch die Heilung nur durch die Unterwerfung unter Gott in dem Mittler Christus erfolgen. Daher die Konsequenten unter den Romantikern sich dem Christentum zuwendeten, und die Versöhnung nicht mehr in der Poesie und Kunst, sondern in der Religion suchten (S. 260). Die socialen Erscheinungen, die Folgen des ästhetischen Humanismus, zeigen ihn uns in seinem wahren Lichte. Eine spätere Phase Schellingschen Philosophierens ist das Identitätssystem oder der Neuspinozismus, modifiziert jedoch durch das aus Leibnitz überkommene vitalistische Princip (S. 275). Dieses System ist ein ästhetischer Pantheismus, der die von Schiller im Gebiete des Ästhetischen erstrebte Einheit des sinnlichen und geistigen Elementes durch alle Erscheinungen der wirklichen Welt hindurchführte (S. 279). Die neue Richtung verfehlte nicht, auf Fichte zurückzuwirken, dessen sittlicher Rigorismus sich mit den Jahren milderte (S. 287). Richtiger ist zu sagen, dafs der Fichtesche Begriff absoluter Freiheit und Autonomie von selbst die Tendenz hatte, in ästhetisches Spiel und absolute Willkür umzuschlagen.

Die letzte und höchste Aufgabe in der idealistischen Richtung, die Erscheinungen aus dem Absoluten zu deduzieren, ergab das System Hegels (S. 301). Sein System ist ein grofses Lehrgedicht, die Rationalisierung der Romantik, eine Begriffswissenschaft, die das allerwunderlichste Durcheinanderschillern der Phantasie und des Verstandes zeigt. „Gerade darin besteht die gefährliche Eigentümlichkeit Hegels, dafs bei ihm das geniale Philosophieren der Phantasie und der Analogie in dem Kleide begrifflicher Notwendigkeit auftritt" (S. 308 f.) In welchem Lichte dieses Urteil den wissenschaftlichen Wert der Identitätssysteme erscheinen läfst, bedarf keiner näheren Ausführung. Der Vf. anerkennt, was mit Unrecht von anderen geleugnet wird, dafs die „Identität" zur Verwechslung des realen Gegensatzes (nicht „Widerspruchs") mit der „logischen Form der Negation" geführt hat (S. 310). Er täuscht sich aber, wenn er in dem

Grundgedanken des Hegelschen Systems eine Assimilation der aristotelischen Metaphysik durch den Fichteschen Idealismus ersieht. In jedem Falle konnte der Fichtesche Idealismus den aristotelischen Entwicklungsgedanken sich nicht assimilieren, ohne den Begriff der reinen Entelechie zu fälschen (S. 311). Die universelle und bleibende Bedeutung der Hegelschen Philosophie bestehe in der Verarbeitung des ganzen Gedankenstoffes der menschlichen Geschichte (S. 335): ein Urteil, das nur derjenige bestätigen könnte, der mit Hegel selbst und mit seinen Anhängern, z. B. mit Kuno Fischer nicht blofs die Philosophie, sondern auch ihr angebliches Objekt, den menschlichen Geist, in der „Veränderlichkeit“ bestehen, d. h. in fortwährender Veränderung begriffen sein läfst. Von der dialektischen Methode wird gesagt, sie setze den psychologisch notwendigen Prozefs der Gegeneinanderbewegung der Vorstellungen in einen realen Kampf- und Versöhnungsprozefs des Vorstellungsinhalts um (S. 336).

Der schrankenlose Rationalismus zog die Reaktion des Irrationalismus (Jakobi, Schelling, Schopenhauer, Feuerbach) nach sich (S. 336 ff.). Die Grenzbegriffe desselben (Wille u. s. w.) sind die Ausgangspunkte für eine Reihe höchst merkwürdiger und interessanter philosophischer Lehren geworden (S. 339), der Glaubensphilosophie Jakobis, der indes „im eigentlichsten Sinne mehr Antirationalist als Irrationalist“ ist (S. 345), der Lehre Schellings von einem aus dem Absoluten nicht deduzierbaren Abfall der Ideen (S. 347), des Schopenhauerschen Systems der Welt als Vorstellung und Wille, der Schellingschen Philosophie der Mythologie und Offenbarung, des Feuerbachschen „kritischen Materialismus“ (S. 368 ff.). „Sah Hegel in dem Geist das Ursprüngliche und in der Materie die Negation, die er aus seiner Selbstentzweiung notwendig erzeuge, wie kann man dem Schüler verargen, wenn er umgekehrt die Materie für das ursprüngliche, den Geist als die mit sich selbst entzweite Natur betrachtete? Dieser Materialismus ist der Zwillingsbruder des dialektischen Idealismus. Feuerbachs Lehre ist nichts als der umgestülpte Hegelianismus“ (S. 373). „An dem unlogischen Reste mit seinen apriorischen Konstruktionen gescheitert, fiel der philosophische Geist in die Arme der Erfahrung zurück“ (S. 374). Diese hält ihn bis zur Stunde fest und lähmt seinen Flug. Die „kritische Metaphysik“ ist vertreten durch Herbart, der „Psychologismus“ durch Beneke und Fries. Vom angeblichen Realismus Herbarts ist mit Recht gesagt, diese Bezeichnung sei irreführend; auch nach Herbart ist die Vorstellungswelt

pure subjektive Vorstellung; in dieser Hinsicht ist er Idealist wie Kant (S. 382 Anm.). An der Anwendung der Mathematik auf Psychologie bei Herbart bewundert W. die grofsartige Konsequenz, gesteht ihr aber doch nur eine hypothetische Bedeutung für sehr beschränkte Gebiete zu (S. 389). Von der Apperception heifst es richtig, dafs bei Herbarts Auffassung derselben auch die höchsten und wertvollsten Thätigkeiten als Produkte des psychischen Mechanismus betrachtet werden müssen (S. 391).

Über den Psychologismus lesen wir: „Mit dieser Übertragung der psychischen Erfahrung auf Metaphysik spricht der Psychologismus in Beneke das Geheimnis aus, welches . . . zuletzt auch den grofsen metaphysischen Systemen zu Grunde lag: die Umdeutung der menschlichen Selbsterkenntnis in Welterkenntnis. Und so enthüllt die ganze „Dialektik" der nachkantischen Philosophie nur die tiefe Weisheit (?), welche in dem Princip Kants liegt, dafs alle philosophische Erkenntnis nur die Einsicht in die Organisation der menschlichen Vernunft ist" (S. 406). Seitdem hat der Psychologismus, verbündet mit dem Empirismus und Positivismus, noch weitere Fortschritte gemacht und ist daran, alles zu überfluten. Der Subjektivismus, der die moderne Philosophie von ihrer Empfängnis in der Renaissance und ihrer Geburt an in Descartes und Leibnitz beseelte, hat als Frucht den wissenschaftsfeindlichen Empirismus, die Negation der Metaphysik, d. h. der Philosophie selbst gezeitigt. Obgleich die Darstellung des Vfs. diesen Sachverhalt selbst bestätigt und bekräftigt, glaubt er gleichwohl mit den Worten schliefsen zu sollen: „Wem das Leben nicht in der Jagd nach der Lust, wie immer er sie nenne, aufgeht, dem ist es zu ernster Arbeit geworden, und nur an dem fernen Horizonte der Erinnerung und der Sehnsucht erscheint das Bild jener goldenen Tage, in denen auch bei uns, wie einst in Hellas, die Wahrheit (?) mit dem Lichte der Schönheit strahlte" (S. 407). Also jene Zeit sittlicher Schlaffheit, ästhetischen Schlaraffentums und intellektueller Selbstüberhebung, ein goldenes Zeitalter, zu dem der Blick sehnsuchtsvoll sich zurückwendet! Ihre Rückkehr ist weder zu erwarten, noch zu wünschen.

An die grofs angelegten Geschichtswerke schliefsen wir eine interessante teleologische Studie an von (10) P. Cossmann, die den Titel trägt: Elemente der empirischen Teleologie. Obgleich wir in mehrfacher Hinsicht weiter als der Vf. gehen und nicht nur das Teleologische über das Bereich des Organischen auch auf das Unorganische ausdehnen, ja uns zu dem Satze bekennen, dafs jede Wirkung zugleich auch als

für die Ursache bestimmendes Ziel sich verhalte (omne agens agit propter finem), und obgleich wir in dem teleologischen Verhältnis ein wahres Kausalitätsverhältnis, nicht eine blofse Funktion ersehen und deshalb alle Zielstrebigkeit zugleich als in letzter Instanz in einer transcendenten und bewufsten Intelligenz begründete Zweckmäfsigkeit begreifen: so wissen wir doch die vom Vf. geübte Zurückhaltung, die ihm durch den augenblicklichen Stand der Naturforschung auferlegt ist, vollkommen zu würdigen. Um dem herrschenden Vorurteil gegen alle begrifflichen, rationalen, oder wie man heutzutage, Begriffliches und Metaphysisches verwechselnd, sagt: metaphysischen Voraussetzungen, Rechnung zu tragen, stellt sich der Vf. auf den „empirischen“ Standpunkt und sucht im Gegensatz zur einseitig „kausalen“ Forschung die durch die organischen Erscheinungen unabweisbar gebotene teleologische Auffassung auf eine mathematische Formel zu bringen.

Bevor wir den Gedankengang des Vfs. näher verfolgen, bemerken wir, dafs die Ansicht von der gegenwärtig herrschenden naturwissenschaftlichen Annahme eines Gegensatzes des Kausalen und des Teleologischen weder begrifflich noch sachlich als haltbar erscheint. Das Teleologische unterscheidet sich nämlich vom sog. Kausalen nur wie eine gewisse Weise der Verursachung von einer anderen Weise, also wie Ursache von Ursache, so dafs statt von kausaler Betrachtung vielmehr von einer Betrachtung nach der Seite der wirkenden Ursache im Unterschiede von der ziel- oder zwecksetzenden Ursache geredet werden sollte. Auch sachlich schliefsen sich beide Weisen des Kausalitätsverhältnisses nicht aus, ebensowenig wie die in beiden gegebenen Formen des notwendigen Zusammenhanges; denn die Notwendigkeit des Zusammenhanges von Ursache und Wirkung in der wirkenden Ursache ist geradezu die Bedingung zur Verwirklichung des Zieles oder Erreichung des Zweckes.

Wenn sich der Vf. auf den empirischen Standpunkt stellt, so beweist doch seine Darstellung, dafs die von positivistischer Seite angestrebte reine Empirie ein schlechterdings undurchführbarer Standpunkt ist, denn die notwendigen Zusammenhänge, die nach seiner Erklärung Gegenstand der Erfahrungswissenschaften sind, könnten auf reinem Erfahrungsstandpunkte nicht erkannt und mit Recht angenommen werden. Der einseitige Empirismus, der mit jener Bestimmung der Aufgabe der Naturwissenschaft sich nicht vereinbaren läfst, führt zur Aufhebung des Kausalzusammenhanges selbst und setzt an die Stelle desselben den Zufall in des Wortes verwegenster Bedeutung,

nicht in der zulässigen, in welcher darunter das Zusammentreffen unabhängig voneinander bestehender Kausalreihen verstanden wird.

Mit Recht spricht daher der Vf. von Erklärung, nicht von Beschreibung der Naturerscheinungen und bemerkt gegen John St. Mill, der Satz von der Gleichförmigkeit des Naturlaufes sei nicht das aller wissenschaftlichen Induktion zu Grunde liegende Axiom, sondern eine Folgerung aus der Notwendigkeit des Naturlaufes (S. 5). Des weiteren verlangt der Vf. Voraussetzungslosigkeit, die Erfahrung solle die einzige Lehrmeisterin sein, man wird also nicht an die Natur herantreten dürfen, mit der Voraussetzung, dafs es nur „Zusammenhänge“ der (wirkenden) Kausalität gebe (S. 7 ff.). Der nach diesen einleitenden Bemerkungen folgende erste Teil behandelt zunächst die „kausale“ Naturordnung. Eine „Analyse der gegenwärtigen Erfahrungswissenschaften“ zeigt, dafs auch die beschreibenden Disciplinen auf Gesetzmäfsigkeiten, nicht allein auf Regelmäfsigkeiten ausgehen, man könnte ihre Aufgabe als Kausalbeschreibung bezeichnen (S. 17). „Die Überzeugung von der Allgültigkeit der Kausalität ist zu einem unverlierbaren Besitze der Wissenschaft geworden: mit ihr verträglich zu sein, mufs sicherlich von jeder wissenschaftlichen Anschauung verlangt werden“ (S. 20). Wir würden sagen: Die Gültigkeit des Kausalitätsprincips ist nicht allein durch Erfahrung, sondern durch objektive Vernunfteinsicht verbürgt, und könnte auf Grund der von Hume und seinen Nachtretern, den Positivisten, vom reinen Erfahrungsstandpunkt erhobenen Bedenken nur unter Preisgebung jeglicher Wissenschaft geleugnet werden.

Allgültigkeit und Kausalität, fährt der Vf. fort, ist nicht Alleingültigkeit. Hier wendet er sich gegen den Vorwurf des Anthropomorphismus, gibt aber ohne weiteres zu, dafs der Begriff der Notwendigkeit aus unserem Seelenleben stamme: für Wesen, für die er nicht existiere, würde es eben keine Wissenschaft geben. Die Behauptung, der Begriff der Notwendigkeit stamme aus dem menschlichen Seelenleben, bedarf der Unterscheidung. Im Kantschen Sinne einer Synthese subjektiver Formen mit Sinneseindrücken ist sie falsch. Dagegen aber ist es allein richtig zu sagen, jener Begriff entstamme der Vernunft, die im Sinnlichen das Intellegible, d. h. das Wesen und die Beziehungen der Dinge zu erfassen vermag. Notwendigkeit ist demnach nicht eine leere subjektive Bewufstseinsform, sondern eine objektive Beziehungsweise.

Die vom Vf. aufgestellte Formel des Kausalitätsverhältnisses W = f. U ist von selbst klar. Im Grunde ist sie nichtssagend, ja ernstlich als streng mathematisch genommen wäre sie falsch, da im Kausalverhältnis als einem realen, physischen mehr liegt, als ein blofses Funktionsverhältnis, wie es z. B. zwischen a und a^2 besteht.

Auf den Gegenstand der Untersuchung selbst eingehend, erhebt sich die Frage, ob „die biologische Erfahrung in der Kausalitätstheorie ohne Rest aufgehe". Die Antwort ergibt sich nach Abgrenzung des biologischen Gebietes erstens aus der allgemein anerkannten und durch zahlreiche aus anatomischen, physiologischen und psychologischen Handbüchern entnommene Zeugnisse bestätigten Besonderheit, die zweitens in den dem Biologischen im Gegensatze zum Unorganischen eignenden Grundbegriffen, die teils auf die Beschaffenheit lebender Körper, teils auf die Vorgänge an solchen angewandt werden, zu Tage tritt. Hierzu gesellen sich drittens typische Thatsachen, wie die Eigentümlichkeiten der Struktur, ferner die keine Ähnlichkeit mit „Kausalzusammenhängen" zeigende Anpassung. Als Schlufs ergibt sich das Bestehen eines vom „kausalen" verschiedenen gesetzmäfsigen Zusammenhanges, der sich als ein solcher von drei Zuständen (Teleologisches Antecedens, Medium und Succedens) bezeichnen und mathematisch in der Formel ausdrücken läfst: M = f. (A, S). (S. 63.)

Wie man leicht sieht, accommodiert sich der Vf. den in der modernen Naturforschung herrschenden Vorstellungen, sofern er sich mit einem Minimum begrifflicher, philosophischer Daten begnügt. Wie schon oben bemerkt wurde, ist diese Reserve zu billigen, da ohne solche die Teleologie ihr volles Bürgerrecht in der Naturwissenschaft kaum erringen zu können hoffen darf. Vom philosophischen Standpunkte müssen wir nicht blofs einen funktionellen Zusammenhang, sondern eine wahre Kausalität des Zweckes annehmen, in welchem das Verhältnis der wirkenden Ursache zur Wirkung in ihr Gegenteil verkehrt ist, insofern nämlich die Wirkung als ideales Prius (durch den Gedanken des endgültigen zwecksetzenden Princips) die Ursache in ihrem Wirken bestimmt: primum in intentione est ultimum in executione.

Für die weitere interessante Ausführung (im dritten Kapitel: Teleologische Naturordnung) über teleologische Komplikation (wenn z. B. Zellen gleichzeitig der Entwicklung und Erhaltung dienen), teleologische Mikroskopie (teleologische Zusammenhänge bei den kleinsten noch sichtbaren Körperbestandteilen),

teleologische Synthese u. s. w. müssen wir auf die Schrift selbst verweisen, da die präcise Darstellung eine kürzere Zusammenfassung kaum gestattet.

Zur Erklärung der beiden Formeln dienen die Worte: „Von einem teleologischen Gesetze sprechen wir, wenn ein Teil der Antecedentien und ein Teil der Konsequenzen einer Erscheinung bekannt sind. Von einem Kausalgesetz dann, wenn gewisse Antecedentien bekannt sind. Die Gröfsen, über deren Relation die beiden Gesetze etwas aussagen, sind also verschieden. Überblickt man mehrere Instanzen eines Gesetzes, so bemerkt man, dafs die Kausalität stets von Gleichem zu Gleichem führt, die Teleologie dagegen von Ungleichem durch Ungleiches zu Gleichem“ (S. 79 f.).

Der zweite Teil (S. 83—128) behandelt die Methoden der Erforschung der teleologischen Naturgesetze.

Als leitende Grundsätze gelten: 1. Kausal erklärt ist eine Thatsache, wenn sie als zweites Glied eines Kausalzusammenhanges, teleologisch, wenn sie als solches eines teleologischen Zusammenhanges nachgewiesen ist. Allgemeine Erörterungen über Kausal- und teleologisches Gesetz genügen den Wissenschaften nicht, sie müssen zur Erforschung der kausalen und teleologischen Gesetze fortschreiten. Dies geschieht auf dem Wege der Induktion. „Induktive Einzelforschung ist es, was notthut.“ Gleichwohl soll auch Deduktion nicht als unzulässig bezeichnet werden. Als die einzelnen Phasen der Induktion werden erörtert und mit Beispielen belegt: Beschreibung, Vergleichung, Experiment, induktives Aufsteigen. Bemerkenswert ist die Äufserung: „Die Teleologie darf so wenig von der Geschichte der Tiere und Pflanzen ausgehen, wie die Physik von der Erdgeschichte, die Psychologie von der Kulturgeschichte“ (S. 106). Gewifs! Die geschichtliche Betrachtnng ist von der wissenschaftlichen wesentlich verschieden: eine Wahrheit, die heutzutage, da man vielfach, besonders in der Philosophie, die Wissenschaft mit deren Geschichte verwechselt, nicht genug eingeschärft werden kann. Über die methodische Seite der Descendenzlehre ist treffend bemerkt: „Selbst wenn die Descendenzlehre keinen hypothetischen Charakter hätte, so könnte sie doch ihrem Wesen nach die Teleologie unmöglich ableiten oder erklären; denn diese ist nicht ein Gegenstand, der von einem Geschlechte vor so und soviel Jahrtausenden erworben und dann an die Nachkommen vererbt worden ist, sondern vielmehr eine Form von Naturgesetzen, welche an der Amöbe so gut vorliegt wie am Menschen“ (S. 109). Im letzten Paragraphen (S. 113)

redet der Vf. einer Anwendung der Mathematik das Wort, die er „systematisch“ nennt. Er bemerkt darüber: „Das System der existierenden Definitionswissenschaften verdankt ihre Anwendbarkeit dem Umstande, dafs seine Objekte Gröfsenverhältnisse sind, die es möglichst erschöpfend darzustellen sucht, und es kommt der Anwendung entgegen durch Exemplifikation der reinen Gröfsenverhältnisse auf Räumliches“ (S. 113). Die Anwendung von mathematischen Definitionen und Deduktionen ist offenbar berechtigt, soweit Gröfsenverhältnisse in Frage kommen, nimmt aber in Beziehung auf das specifisch Teleologische eine dienende Stellung, die eines Mittels ein; z. B. wenn der Zweck des Organismus einen Hebel verlangt, so finden die Definition und die Gesetze des Hebels ihre Anwendung, ohne dafs nun deshalb der Organismus zu einem rein „kausal“verständlichen Produkte ausschliefslich wirksamer chemisch-physikalischer Kräfte herabsänke.

Als ein Beitrag zur Verständigung der Naturwissenschaften mit der Philosophie heifsen wir die Schrift willkommen, umsomehr, als ein Fortschreiten auf dem vom Vf. eingeschlagenen Wege zur Überzeugung führen dürfte, dafs die Naturforschung besser fahren wird, wenn sie sich statt des vielfach beliebten Anschlusses an Kant und seiner Ansicht einer nur regulativen, heuristischen Bedeutung des Zweckbegriffs für die biologische Forschung an der viel tieferen aristotelisch-scholastischen Auffassung des Zweckes als eines konstitutiven Princips orientieren wird.

Wie indes die Schrift von (11) W. Deutschtümler: Über Schopenhauer zu Kant zu zeigen scheint, übt der Ruf: „Rückkehr zu Kant“ noch immer seine Wirkung. Sie ist für die zahlreichen Leser des grofsen Schriftstellers und oberflächlichen Philosophen berechnet und in populärer und aphoristischer Form abgefafst. Der Vf. denkt wohl, dafs, wenn ein Weg von Kant zu Schopenhauer führte, auch umgekehrt von Schopenhauer ein Weg zu Kant zurückführen müsse: von dem klaren, aber frivolen zu dem verworrenen, aber ernsten Philosophen. Eine allgemeine Übersicht und einige der ausdrucksvolleren und bezeichnenderen Aphorismen dürfte zur Charakteristik der Arbeit des H. „Deutschtümler“ (ob Pseudonym?) genügen. Dem Abschnitt über Schopenhauer, dem „amüsanten Cicerone zur Orientierung in allen Hör- und Irrsälen der menschlichen Philosophie“, ist aufser einer Einleitung ein Exkurs über griechische und scholastische Philosophie, sowie über Descartes, Spinoza, Leibnitz, ferner Bacon, Hobbes, Locke, endlich Berkeley, Hume, Schopen-

hauer vorausgeschickt. Ungemein populär und für jeden Schuster verständlich werden Platons Ideen mit Leisten verglichen, die dazu dienen, neue Stiefel zu machen (S. 11). Platon und Aristoteles haben beide „recht deutlich gezeigt, worin das Streben nach ethischem und moralischem Freiwerden besteht, und dafs in diesem Streben allein hier auf Erden Tugend und Glück zu suchen und zu finden sind.“ Diese charakteristische Bemerkung deutet auf die Tendenz des Vfs., die eine praktische, sittliche ist und schliefslich zur Verherrlichung Kants führt.

Im Urteil des Vfs. kommt am schlimmsten der Cyniker weg (S. 17). Besser fahren Stoiker und Epikureer. Jene antworten auf die Frage: Wie kommt der Mensch in eine zu allem Guten und Schönen aufgelegte „freie“ Stimmung?: Dadurch, dafs er mit dem, was er hat, zufrieden sein will; die Epikureer dagegen: dadurch, dafs er es sein kann (S. 16).

Kuriose Vorstellungen hat der Vf. von der Scholastik. „Keinen himmlischen Vater, sondern ein jehovah- und allahartiges Wesen unter christlichem Namen hat sie darzustellen versucht. Halb Religion, halb Wissenschaft, halb griechisches, römisches, asiatisches und sonstiges Heidentum, ist die Scholastik eine höchst seltsame Erscheinung in der Geschichte der Entwicklung des menschlichen Fortschritts“ (!). (S. 23.)

Von Descartes erfahren wir, dafs er „ein Franzose war und sich Cartesius genannt hat, weil er in der seinerzeit modernen lateinischen Sprache seine Gedanken veröffentlicht hat“. Neben Sokrates (!) und Hume gilt er für den hervorragendsten Skeptiker (S. 28). Dagegen entwickelt der Spinozismus sich als vollkommen trostloser Cynismus, wiewohl es ein ungerechter Vorwurf wäre, Spinoza persönlich einen Cyniker zu nennen (S. 35).

Für des grofsen Leibnitz Optimismus und unbewufste Vorstellung hat der von Schopenhauer zu Kant wandernde Autor nur Hohn und Spott (S. 46 f.). Dagegen beugt er sich in Bewunderung vor englischer Wissenschaft, Macht und Kultur (S. 51). Darwin „lehrt nichts weiter, als was ihm zahllose Erfahrungen gezeigt haben und was für jeden praktischen Wett- und Tierzüchter von unendlichem Werte ist“ (S. 51). Schopenhauer ist „ein echter Deutscher“, und als solcher sagt er, dafs die Deutschen im allgemeinen sehr dumm sind. . . . S. 54. Der Abschnitt über Bacon schliefst mit den Worten: „Der Erfolg dieses Wegweisers ist die Herrschaft des englischen Geistes (!) über alle fünf Weltteile“ (S. 56). Berkeley ist ein katholischer Irländer (!) (S. 59).

Der Übergang zum eigentlichen Thema geschieht mit den Worten: „In der That wäre jetzt Kant an der Reihe. Weil ich aber Kant niemals ohne Schopenhauer kennen gelernt hätte, so erlaube ich mir diesen Verstofs gegen die Zeit, und stelle Schopenhauer vor Kant, um Kant schliefslich und endlich über Schopenhauer stellen zu können“ (S. 65). Bei einer etwaigen Abrechnung von Haben und Sollen mufs dieses Urteil dem Vf. zugute geschrieben werden. Nun werden aufser der Transcendentalphilosophie und dem Idealismus die Schopenhauerschen Hauptkategorieen, welche die Schriften des Frankfurter Philosophen für Commis voyageure und andere Leute so pikant und interessant machen, abgehandelt: Genie und Wahnsinn, Philosophieprofessoren, Polizei, die Frauen (!), Duell und Selbstmord (S. 63 bis 121). Zur Ehre des Vfs. indes sei bemerkt, dafs derselbe an gewissen frivolen Urteilen des „Philosophen“ abweisende Kritik übt (S. 94 ff.). Dagegen verteidigt er, wenn auch mit Restriktion, das Duell — gegen die Ansicht Sch.s.

Einschneidend ist die folgende Bemerkung, die das Innerste des absurden Schopenhauerschen Systems trifft: „Schopenhauers sämtliche metaphysischen Erkenntnisse und Weltanschauungen führen zu der widersinnigen, allen Gesetzen der Logik widersprechenden Frage: ‚Wodurch kann unser Wille: der als unveränderliches Nichts erkannt werden soll, dahin gebracht werden, sich zu bekehren und zu verneinen, also zu verändern?‘“ (S. 114). Trotz seiner schauerlich, oder wenn man will, „lächerlich“ wirkenden nihilistischen Metaphysik soll nun doch Schopenhauer in der Erkenntnis der Welt wirklich sehr weit vorgedrungen sein (S. 119).

Die im Schlufsabschnitte über Kant hervorgehobenen Punkte sind: der intellegible Charakter, die Postulate der praktischen Vernunft, der Primat des Willens, die intellegible Kirche. Schliefslich meint gutmütig der Vf.: „Ich glaube, dafs die Beherzigung der Erkenntnisse Kants unserem Seelenheil nicht zuwider sein kann, dafs also Kant nicht Unrecht zu geben ist, ich denke aber auch, der heilige Augustin habe recht, vom Glauben an Gott und an die Gnadenmittel der Kirche mehr zu erwarten, als vom kategorischen Imperativ der meisten Menschen. Aufserdem vermute ich, dafs der hl. Augustin ebenso wie der Bischof Berkeley viel von Kant angenommen hätte, wenn Kant ihm seinen Idealismus selbst hätte erklären können“ (S. 135).

Ernster und wirklich ernst zu nehmen ist der Neukantianismus, den Ernst Marcus auseinandersetzt in der Schrift, die den vielversprechenden und langatmigen Titel trägt: (12) Die

exakte Aufdeckung des Fundaments der Sittlichkeit und Religion und die Konstruktion der Welt aus den Elementen des Kant. Eine Erhebung der Kritik der reinen und der praktischen Vernunft zum Range der Naturwissenschaft. Während der Neukantianismus eines Lange u. a. sich ausschliefslich an die empirischen Elemente der Kantschen Kritik hält, kehrt der Vf. vor allem die sittliche Grundlage derselben, den kategorischen Imperativ und die mit demselben zusammenhängenden Postulate der praktischen Vernunft hervor. Damit verbindet sich eine stärkere Betonung des realistischen Elements. Eine Umarbeitung mufs sich die Kategorieentafel Kants gefallen lassen, und an die Stelle der Terminologie des Königsberger Philosophen tritt eine völlig veränderte.

Die Verfahrungsweise des Vfs. wird sich am besten an einem Begriff von hervorragender Bedeutung, dem der Ursache, oder, wie sich derselbe ausdrückt, der Kausalassociation und Kausalqualifikation veranschaulichen lassen. „Vor dem Bewufstsein tritt eine Sinneserscheinung auf (Zulegung des Holzes). Dies ist ein elementares und unerklärliches Faktum. Es tritt eine zweite auf (Verstärkung des Feuers). Die Zeitfolge dieser Erscheinungen wird erkannt, weil beide als Varianten der apriorischen Zeitordnung auftreten. Wir ersehen daraus (ein elementares unerklärliches Faktum) die Ordnung der Erscheinungen (als erste und zweite), nun beobachten wir öfters und finden stets, dafs diese Ordnung des ersten und zweiten zwischen beiden Erscheinungen (welche wir im Begriff haben) stattfindet; folglich verhalten sich diese Erscheinungen zu einander stets wie die Ordnungszahlen, also wie Fragmente eines Planes, welchen der Verstand hervorbringen kann, d. h. sie sind notwendig verbunden. Also kopuliert der Verstand die adäquaten Begriffe nach dem Begriff der Notwendigkeit oder Konsequenz (des Bestimmenden und Bestimmten) und denkt das eine Ereignis als Ursache, das andere als Wirkung“ (I. S. 100).

In dieser Fassung ist das Wesentliche des Kantschen Gedankens festgehalten, und ist dagegen derselbe Einwand zu erheben, dafs eine konstante Aufeinanderfolge, auch wenn sie als eine subjektiv notwendige begriffen wird, noch keinen Kausalzusammenhang begründet. In einem solchen denken wir die Abhängigkeit eines Seienden im Sein von einem anderen Seienden, nicht aber eine blofse Verbindungsform von Erscheinungen. Zwar sucht der Vf. die Objektivität des Kausalzusammenhanges zu retten. „Wir legen — so fährt er fort — die Begriffe

‚Ursache‘ und ‚Wirkung‘ in die Erscheinungen hinein. . . . Aber wir legen sie nicht willkürlich hinein, sondern nach einem festen Plane und lassen uns vermöge eben dieses Planes motivieren durch die Ordnung, welche die Erscheinungen ohne unser Zuthun als Varianten der Zeit und des Raumes beobachten. Das Bewufstsein aber, dafs wir planmäfsig motiviert verfahren, erzeugt wiederum nach dem Plane des Verstandes die Vorstellung, dafs der Grund des Motivs nicht im Subjekt, sondern transsubjektiv in den Erscheinungen liegt, und diese Erwägung gibt der derivierten Qualität den Charakter einer vom Subjekt unabhängigen transsubjektiven Wirklichkeit“ (I. S. 101).

Es fragt sich demnach, ob auf dem Standpunkt Kants, auf welchem der Vf. stehen will, der Erscheinung eine transsubjektive Realität zugeschrieben werden könne. Der Vf. bejaht diese Frage und schreibt es auf die Rechnung mangelhafter Terminologie und „grober logischer Ungenauigkeit“ seitens Kants, dafs das „Ding an sich“ allgemein im Sinne eines völlig Unbekannten und die Erscheinung als subjektiver Schein aufgefafst wurden. Es liegt nicht in unserer Absicht, auf die Art und Weise einzugehen, in welcher der Vf. im einzelnen die Kantschen Lehren aufzuklären und umzubilden sucht. Auch wäre dem Leser mit einem kurzen Referate nicht gedient; eine eingehende Erörterung aber würde ein Buch von mindestens demselben Umfang erfordern, wie die Arbeit des Vfs. selbst. Wir werden deshalb hauptsächlich zwei Punkte hervorheben, den einen aus der theoretischen, den anderen aus der praktischen Kritik, den Begriff des Dinges an sich und das Postulat des Daseins eines persönlichen Gottes.

Im Begriff des Dinges an sich liegt, wie der Vf. zugibt, eine Antinomie; er glaubt sie aber in der „überraschendsten und verblüffendsten“ Weise lösen zu können. Das Ding an sich ist nicht blofser Grenzbegriff, nicht ein absolut Unerkennbares. Es ist „das absolut Selbständige, die in jedem Stadium der Ewigkeit die Schöpfung der Welt beginnende Vollursache, welche die ganze sichtbare Welt samt der zugehörigen Gegenwart zur beharrlichen Endwirkung hat. Dieses Ding ist Acteur in einer unzähligen Vielheit der Rollen, welche die Allheit der Rollen bedeutet“ (I. S. 124).

Dieses Komplement, das die Vernunft „mit der ganzen Pracht ihrer logischen, übrigens für sich leeren Ideen auszustaffieren“ vermag, scheint aber nicht erweisbar, da nur eine „Kleinigkeit“ mangelt, um sein Dasein zu beweisen, nämlich die demonstratio ad oculos, was die Physiker das Experiment nennen (ebd.).

Dagegen nun erklärt der Vf., „die Antinomie sei der Beweisgrund, dafs das Ding an sich ästhetisch unerkennbar sei“ (I. S. 140). „Das Ding an sich wird als wirklich gedacht vermöge eines Schlusses, aber nicht vermöge eines Erfahrungsschlusses. . . . Um einzusehen, dafs diese Schlufsoperation zulässig ist, brauchen wir nur zu erwägen, dafs das Schliefsen eine Funktion eben desselben Intellekts ist, welcher durch ‚Urteil‘ die Wirklichkeit und den Zusammenhang der Welt feststellt, und dafs daher das ‚Schliefsen‘ ein ebenso taugliches Erkenntnisinstrument ist, wie das Erfahrungsurteil (?) . . . Es wird keinem besonnenen Menschen einfallen, daran zu zweifeln, dafs ich fremdes Bewufstsein (fremde Empfindung) nur durch Schlufsfolgerung . . . erkenne, und es wird keinem vernünftigen Menschen einfallen, die Richtigkeit dieser Schlufsfolgerung in Frage zu stellen. Dies aber hat seinen einfachen Grund darin, dafs die Schlufsfolgerung ein ebenso taugliches Erkenntnisinstrument ist, wie die unmittelbare Wahrnehmung und das auf diese gegründete Urteil“ (I. S. 141 f.). Im Sinne unseres Realismus ist das richtig; im Sinne Kants wohl nicht. Denn ist das Denken, wie Kant annimmt, rein formal und gestaltet sich dasselbe nur durch Anschauung zu realer Erkenntnis, ist aber alles menschliche Anschauen sinnlich, so ist das darüber hinausgehende Schliefsen eben nicht mehr Erkennen. Der Standpunkt Kants ist also, wie uns scheint, in der Auffassung des Vfs. verlassen.

Gleichwohl nimmt derselbe an, Kant habe so lehren müssen. „Als immanent nämlich und als Erscheinung konnte Kant die Welt nur auffassen, wenn er das Ding an sich als transcendente Ursache der immanenten Welt hypostasierte. Fafste er sie ohne diese Hypothese als Erscheinung auf, so verlor diejenige Realität ihre Wirklichkeit, welche der Grund ist, dafs wir die Wirklichkeit selbst auch nur denken und vom Unwirklichen unterscheiden können. In der Vorstellung nämlich, dafs jede Erscheinung des empirischen Universums immanent ist, liegt die Vorstellung, dafs alle Erscheinungen in kausaler Koordination stehen, d. h. dafs die sichtbare Kausalität nur eine Kausalität der Ordnung, nicht eine solche der Creatio oder Schöpfung sei. Hieraus aber folgt, dafs die Erscheinung niemals Realursache der Erscheinung, sondern nur ihr notwendiger Vorläufer sei und weiter, dafs alle diese Erscheinungen den Charakter von successiv auftretenden Endwirkungen einer transcendenten Ursache haben müssen.“ „Daher war es unmöglich, die Welt als organisch immanent zu denken, ohne die Hypothese des

Dinges an sich. Nun aber ergibt sich, dafs es notwendig war, sie als immanent zu denken, weil ohne dies die Phänomene des apriorischen Wissens naturgesetzlich unerklärlich gewesen wären. Denn dafs wir über den Verlauf des Weltprozesses gewisse allgemeine Regeln (Kausal-, Substantial-, Kooperativ-Gesetz) im voraus mit Sicherheit voraussagen können, ist naturgesetzlich nur erklärbar, wenn die Welterscheinung und der Intellekt, welcher diese Aussagen macht, eben demselben grofsen Organismus (der machina vitalis) angehören. Diese Annahme erklärt allein die Accommodation der Erscheinungen an das A priori des Intellekts; ohne sie verfallen wir rettungslos einer prästabilierten Harmonie, dem Schrecken des gewissenhaften Naturforschers, und ebenso rettungslos verfallen wir dem Schrecken des Zweifels an der Sicherheit unserer fundamentalen Erkenntnisgrundsätze (der Mathematik, der Algebra und der Gesetze der exakten Dynamik). Demnach macht die Hypothese, dafs die Welt immanent ist, unser apriorisches Wissen nicht nur erklärlich, sondern setzt auch seine apodiktische Richtigkeit aufser Zweifel. Sie macht dasjenige unzweifelhaft, was uns unzweifelhaft ist und was uns unzweifelhaft sein mufs, wenn wir nicht auf die albernsten Abwege geraten und dem traurigsten Aberglauben oder Aberwitz verfallen wollen. Das ewige Kausalgesetz als problematisch denken heifst unsere Vernunft aus dem Kreise der wirksamen Naturelemente verbannen. Dieses Gesetz aber auf transorganische Realitäten anwendbar machen, bedeutet soviel als das Naturgesetz selbst aus der Natur hinausweisen; es kann, sofern das Naturgesetz selbst nicht für übernatürlich erklärt werden soll, nur eine einzigo Lösung für seine absolut apriorische Geltung geben, nämlich die, dafs der Intellekt, welchem das Naturgesetz als ewige Norm vorschwebt, demselben Organismus angehöre, welchem auch die Natur angehört, nämlich dem Organismus vitalis; nur in diesem Falle ist es durch Naturgesetz selbst erklärt, dafs sich die Natur dem Naturgesetz accommodiert.

Hieraus folgt:

1. Da das Naturgesetz selbst nur dann natürlich ist und selbst dem Naturgesetz unterliegt, wenn die Welt immanent ist, so ist die Hypothese des Kant, dafs sie immanent ist, richtig.

2. Da die Welt nur immanent sein kann, wennn sie eine transcendente Ursache hat (denn wenn sie immanent ist, so ist sie durch und durch nichts als fortgesetzte Wirkung, welche demnach eine transcendente Ursache haben mufs), so gibt es ein ‚Ding an sich'. Es ergibt sich also, dafs das System des



Kant das Dasein des ‚Ding an sich' vollständig beweist, gerade wie die Bewegungen des Planetensystems beweisen, dafs die Sonne sein Fixstern ist. Es ergibt sich ferner, dafs die Idee der Vernunft es erst möglich macht, dafs wir den transcendentalen Standpunkt einnehmen. Sie liefert uns den Fixstern im Ding an sich" (I. S. 143 f.).

Wie es sich immer mit diesem Beweise verhalten mag, so ist soviel klar, dafs dieses „Ding an sich" eine sehr verschiedene Auffassung zuläfst und chamäleonartig in den buntesten Farben schillert. Man kann an den Occasionalismus, an den objektiven Idealismus Berkeleys, noch mehr aber an die eine Substanz des Spinoza denken, da in allem Geschehen nur Sprengstücke einer ursprünglichen Einheit zur Erscheinung gelangen sollen. Was geht aus dem allen hervor? Dafs das Kantsche System gleichsam auf eine Messerschneide gestellt ist und, falls es nicht im Sinne Fichtes als subjektiv rationalistischer Idealismus oder mit der positivistischen Psychologie als purer Phänomenalismus[1] gedeutet wird, in die dogmatischen Vorstellungen seiner Vorgänger zurückführt.

Wie verhält sich nun dieses „Ding an sich", dessen zunächstliegende Deutung die der einen, in den Menschengeistern (die nach dem Vf. nicht Seelen, sondern aktuell fortdauernde Bewufstseine sind, I. S. 19) eine vernunftmäfsig geordnete Erscheinungswelt bewirkenden Substanz zu sein scheint, zu dem persönlichen Gott, den Kant vom Standpunkt des kategorischen Imperativs postuliert? Der Vf. gibt hierauf die Antwort im Schlufskapitel seines Werkes: das Dasein Gottes als Postulat der reinen Vernunft (II. S. 149 ff.). Die Rolle, die hier dem persönlichen Gott — und ein solcher kann allein, wie Kant sagt, uns interessieren — oder wenn wir uns, wie wir glauben, im Sinne des Vfs. ausdrücken können, der Persönlichkeit des Weltgrundes eingeräumt wird, ist eine wenn möglich noch kläglichere, als sie im Systeme Kants spielt. Der persönliche Gott tritt hier noch mehr hinter die Bedeutung des souveränen Sittengesetzes zurück.

Nach der Ansicht des Vfs. ist es überhaupt unsittlich, zu glauben: nur in dem einen Falle, der die Existenz eines persönlichen, Sittlichkeit und Glückseligkeit in Einklang setzenden höchsten Wesens betrifft, ist es erlaubt, keineswegs aber geboten, zu glauben. „Wer das Bedürfnis (die Neigung) hat, Gott zu glauben, dem ist es vom Sittengesetz erlaubt, ihn zu glauben. . . . Was aber eine Erlaubnis zum Glauben, erteilt von der höchsten praktischen Instanz,

[1] Vgl. Gutberlet, Der Kampf um die Seele. S. 121 ff.



nämlich dem wahrhaftigen Sittengesetz, bedeutet, das braucht nicht dargelegt zu werden. Diese Erlaubnis des Gottesglaubens besagt, dafs wir in diesem Glauben der Wahrheit so nahe gekommen sind, wie es bei den beschränkten Mitteln unserer Erkenntnis überhaupt möglich ist, dafs wir also, wenn wir den vernünftigen Gott glauben, wenigstens die Analogie dessen, was über Sittengesetz und Natur steht und beide verbindet, getroffen und das Dasein der höchsten Kraft, welche die immanente und transcendente Natur beherrscht, mittelst der geringen Kräfte unseres Intellekts als einer uns in allen Beziehungen überlegenen Kraft festgestellt haben"[1] (II. S. 157).

Wie wenig ernst jenes Stehen über dem Sittengesetz zu nehmen ist, beweist die weitere, fast unglaubliche Bemerkung: Gott „erlaubt uns, ihn zu denken. Aber er hat kein Interesse, dafs wir seiner denken, sondern nur das Interesse der Befolgung seines Gesetzes" (a. a. O.). Wie können wir aber sein Gesetz befolgen, ohne es als sein Gesetz zu erkennen? Ist es aber Gott gleichgültig, ob wir das Gesetz als sein Gesetz befolgen, wenn wir es nur überhaupt befolgen, so steht das Gesetz höher als Gott, und Fichte ist im Recht, wenn er die unpersönliche, gesetzgebende Vernunft höher stellt als den höchst problematischen Gott Kants und des Vfs. Nein! Ist Gott höchste Ursache, so ist er auch höchstes Ziel, und es käme einer Selbstvernichtung Gottes gleich, wenn er auf das souveräne Recht und den höchsten Anspruch auf den Willen, den Glauben, die Unterwerfung, die Verehrung durch das vernünftige Geschöpf verzichten würde.

In dieser Umarbeitung des Kantschen Systems bleiben Fundament, Aufbau und krönende Bedachung bestehen, die innere Anordnung, Verteilung der Gemächer u. s. w. vermögen an dem Urteil über Wert und Haltbarkeit des Gebäudes selbst nichts zu ändern. Dieses Urteil kann demnach wie das durch den geschichtlichen Gang allein schon über Kants System selbst gefällte nur ein verdammendes sein.

Dieses Gesamturteil soll uns nicht hindern, Ausführungen im einzelnen unseren Beifall zu schenken; so sind z. B. die Vorstellungen von einer Projektion des Netzhautbildes und der excentrischen Lokalisation der Empfindung auf eine nicht nur höchst ergötzliche, sondern auch wenigstens teilweise zutreffende Art zurückgewiesen (I. S. 39 ff.).

[1] Das gesamte Citat vom Vf. unterstrichen.



DR. FRANZ v. P. MORGOTT ALS THOMIST.

EIN BEITRAG ZUR THEOLOGIEGESCHICHTE DES XIX. JAHRHUNDERTS.

Von MARTIN GRABMANN.

Einer nach dem anderen von den grofsen Männern, die in schweren Zeiten das grofse Werk der Restauration des Thomismus begonnen und mit Energie fortgeführt, wird durch den Tod der Sache des hl. Thomas entrissen. Konstantin von Schäzler († 1880), der tiefe Dogmatiker, und Joseph Kleutgen († 1883), der „Fürst der Philosophen“, wie ihn Leo XIII. genannt hat,[1] haben bald nach Erlafs der Encyklika: „Aeterni Patris“ ihr thatenreiches Leben beschlossen. Im letzten Decennium des 19. Jahrhunderts sind bald nacheinander die drei grofsen Thomistenkardinäle Jos. Pecci, Thomas Zigliara und Zeferino Gonzalez dieser Zeitlichkeit entrückt worden, während in Deutschland 1895 Prof. Dr. Stöckl aus diesem Leben schied. Ihm war schon 1893 der um die thomistische Philosophie hochverdiente Regens Dr. Schneid in die Ewigkeit vorausgegangen. Jetzt ist nun auch der Dritte, der in Eichstätt mit Stöckl und Schneid für die Interessen des hl. Thomas gewirkt hat, Domdekan Prof. Dr. Franz v. P. Morgott, nicht mehr am Leben. Nach kurzer Krankheit ist derselbe am 3. Februar 1900 im Herrn entschlafen.

Der Tod Dr. Morgotts ist für den Thomismus Deutschlands ein schwerer Verlust. War ja die langjährige akademische Lehrthätigkeit und die schriftstellerische Thätigkeit desselben der Förderung des Thomismus mit Liebe und Begeisterung geweiht. Der Verstorbene hatte eine ungemein ideale Vorstellung von der Aufgabe eines Thomisten in unserer Zeit, und er setzte seine Kraft ein, dieses Ideal zu verwirklichen. Wenn deswegen in den folgenden Zeilen die Feder eines dankbaren Schülers, dem der verstorbene Lehrer mit besonderer Liebe den Weg zum hl. Thomas gezeigt hat, es versucht, ein Geistesbild des grofsen Verehrers und Kenners des hl. Thomas zu entwerfen, so soll hiermit einerseits dem seligen, unvergefslichen Lehrer ein bescheidenes monumentum pietatis gesetzt und andererseits zugleich

[1] Katholik 1883, I, S. 523.



eine konkrete Apologie der thomistischen Tendenzen gegeben sein. Wir werden Morgotts Stellung zum Thomismus am ehesten würdigen können, wenn wir uns verbreiten:

1. über Morgotts geistigen Entwicklungsgang;
2. über seine schriftstellerische Thätigkeit;
3. über seine akademische Lehrthätigkeit;
4. über seine Auffassung vom Wert und der Methode des Thomasstudiums.

I.

Das geistige Leben des Menschen und der Menschheit ist vielfach durch äufsere Faktoren bedingt. Um das Wirken und Schaffen eines Gelehrten objektiv beurteilen zu können, wird die Zeit, in der er gelebt, die Schule, in der er die Grundlagen des Wissens in sich aufgenommen hat, ins Auge zu fassen sein. Der hl. Thomas hat so tief psychologisch die Geistesentwicklung des Menschen in der harmonischen Verbindung selbsteigener Forschung und dankbaren Entgegennehmens von dem Lehrer begründet: „Scientia autem acquiritur in homine ab interiori principio, ut patet in eo qui per inventionem propriam scientiam acquirit, et a principio exteriori, ut patet in eo qui addiscit." S. Th. I q. 117 a. 1 c. Der erste Faktor ist der Grund der Originalität und des Fortschrittes, der zweite Faktor der Grund der Kontinuität und der Fühlung mit Vergangenheit und Gegenwart. Der erste Faktor bezeichnet mehr die Enfaltung spekulativer Kraft, während der zweite mehr auf die historische Auffassung hindeutet. Dieses Zusammenwirken dieses inneren und äufseren Princips der Wissenschaft ist die Basis gediegener wissenschaftlicher Ausbildung des Menschen. Dieses Zusammenwirken nimmt aber ungleich gröfsere Dimensionen im späteren wissenschaftlichen Leben des Gelehrten an, indem vor den geübten Geist des Forschers als äufseres Princip an Stelle des Lehrers das gesamte geschichtlich gegebene Forschungsmaterial der einschlägigen Disciplin tritt. Doch wird auch hier noch für lange Zeiten das Bild des Lehrers im Vordergrunde stehen.

Diese aus den Principien des hl. Thomas sich ableitenden Grundgesetze treffen auch bei Dr. Morgott zu. Sein Geistesgang bekundet uns die Synthese von Spekulation und historischer Auffassung, von Originalität und Reproduktion, sein Geistesgang hat auch Richtung bekommen durch die Schule, in der er die Keime des Wissens aufgenommen hat.

Dr. Morgott hatte nach glänzenden humanistischen Studien seine philosophisch-theologische Ausbildung an dem 1843 gegrün-

deten bischöfl. Lyceum in Eichstätt erhalten.[1] Der Mann, der dem verstorbenen Thomisten das geistige Leben der Wissenschaft übermittelt, und der durch Geist und Herz und Beispiel den nachhaltigsten Einflufs auf Morgotts Entwicklungsgang geübt hat, ist der Regens und Dompropst Dr. Jos. Ernst. Morgott hat diesem seinem Lehrer später in einer herrlichen Biographie ein bleibendes Andenken gesetzt. Ernst hatte seine theologische Durchbildung im Germanikum zu Rom erhalten und dortselbst von P. Perrone positives dogmatisches Forschen und von dem geistvollen P. Manera die tiefen Wege der theologischen Spekulation kennen gelernt. „Wenn Dr. Ernst in seinen philosophischen Vorlesungen noch nicht voll und ganz jene Richtung zum Ausdruck gebracht hat, welche heute durch die höchste Lehrautorität sanktioniert ist, so hat er ihr doch kräftig vorgearbeitet und die Wege gebahnt — und dies zwar zu einer Zeit allseitiger, unklarer Gärung und unsicheren Tastens, wo für eine gesunde, mit der Offenbarungswahrheit harmonierende Philosophie erst die Fundamente zu graben waren."[2]

Auch in der Theologie schlofs sich Ernst dem hl. Thomas an, „und oft äufserte er seine helle Freude, wenn er den einen oder anderen seiner tiefen theologischen Gedanken im hl. Thomas wiederfand und durch dessen Auktorität stützen konnte. . . . Und je tiefer er in das Studium der Schriften des Engels der Schule sich versenkte, desto mehr gewann er die Überzeugung von der Richtigkeit seiner Lehre und sprach sie offen aus".[3]

Dieser Mann, der sich mit seinem gewaltigen Geiste zum Thomismus durchgerungen, war der Lehrer, der Erzieher Dr. Morgotts, sein unmittelbarer Vorgänger auf dem Lehrstuhl der Philosophie und Dogmatik. Ernst war nicht blofs spekulativer Geist, der den letzten Verzweigungen und Verkettungen der Wahrheit nachgegangen ist, Ernst war auch Ascet: seine Wissenschaft war Wärme und Licht zugleich. Auf ihn treffen zu die Worte des hl. Thomas: „Lucerna spiritualis non lucet nisi prius ardeat et inflammetur igne caritatis. Quia per ardorem caritatis datur cognitio veritatis." (In Evang. s. Ioann. cp. 5 lect. 6.) Auch dieser Zug seines Lehrers ist auf Morgott übergegangen. Seine Wissenschaft war eine scientia affectiva. Es ist dies ja eine

---

[1] Über die theologische Lehranstalt in Eichstätt siehe: Brück, Gesch. d. kath. Kirche im 19. Jahrh. III. Bd. S. 367 ff. — Hollweck, Das bischöfliche Seminar in Eichstätt, S. 78 ff. — Romstöck, Personalstatistik und Bibliographie des bischöfl. Lyceums in Eichstätt.

[2] Morgott, Dompropst Dr. Joseph Ernst. Eichst. 1888. S. 54.

[3] A. a. O. S. 55.



Eigentümlichkeit der thomistischen Wissenschaft und, wie Thomas von Strafsburg im Prolog zu seinem geistvollen Sentenzenkommentar so wunderschön dargelegt hat,[1] eine Proprietät der Theologie überhaupt, scientia affectiva zu sein. Auch bei Dr. Morgott war dies der Fall, indem sein Forschen von der Kraft des Geistes und der Begeisterung des Willens zugleich geleitet und getragen wurde. Ein Charakterzug, der Dr. Morgott während seines ganzen Lebens zur Zierde gereichte, seine ausnehmende Bescheidenheit und Demut, bildete auch eine günstige Prädisposition für sein geistiges Wachstum; denn „humilitas facit hominem capacem Dei" (S. Thom. in Matth. cap. 11).

Morgott besafs von Jugend auf ferner viel Sinn und Verständnis für das Kunstschöne. Besonders war es Dante, der ihn frühzeitig mächtig anzog, und den er stets als den Dichter des Thomismus hochverehrte.[2] Dieser Sinn für das Ästhetische hat sich in seiner schriftstellerischen Thätigkeit dadurch bewährt, dafs alle seine Schriften eine gewisse Eleganz und Harmonie an sich haben. Endlich besafs Morgott einen grofsen Fleifs und eine warme Hingabe an die Wissenschaft. Was der grofse Theologe und Kardinal Turrecremata von sich gesagt: „Theologicam sapientiam flagrantissimo desiderio a iuventute amavi et acquisivi",[3] das ist auch das Charakteristikum des wissenschaftlichen Lebens und Forschens von Dr. Morgott. Mit diesen Eigenschaften ausgestattet übernahm Morgott im Jahre 1857 das Lehramt der Philosophie an dem herrlich aufblühenden bischöflichen Lyceum in Eichstätt. Sein unmittelbarer Vorgänger und früherer Lehrer Dr. Jos. Ernst schenkte und empfahl ihm bei dieser Gelegenheit die treffliche Summa philosophica ad mentem D. Thomae Aquinatis (Romae 1783 4 voll.) des Dominikaners Salv. Roselli zu gründlichem Studium.

Es war eine schwere Zeit, in der Morgott den philosophischen Lehrstuhl betrat. In der deutschen Philosophie war auf das noumenische Ich des Kantischen Idealismus das Ich des Autotheismus Fichtes gefolgt, das wieder dem Absoluten der Identität Schellings weichen mufste, bis endlich das Gedankenwesen des Hegelianischen Panlogismus die Geister bezauberte.

---

[1] Thomae ab Argentina O. S. Aug. Commentaria in IV Sent. prolog. q. IV (ed. Genuae 1585 pag. 13 sqq.).

[2] Über Dante und Thomas v. Aqu.: Marchese O. P., St. Thomas d'Aquin et les beaux-arts. Louvain 1874. S. 33—57. — Palermo, San Tommaso, Aristotele e Dante. Firenze 1869. S. 38 ff. — Didiot, S. Thomas d'Aquin. 1894. S. 269.

[3] Turrecremata, Comm. in decr. Grat. tom. I. p. 3.

Auf katholischer Seite herrschte in philosophischen Fragen noch wenig Einheit. Die gutgemeinten Konstruktionen Günthers, dessen Schriften Morgott als Studierender gelesen hatte, waren mifsglückt. Günthers Schriften wurden 1857, in demselben Jahre, in dem Morgott Professor der Philosophie wurde, von Rom verurteilt. In Eichstätt fanden in dieser Zeit die Schriften des Ontologisten Alphons Gratry viel Sympathie. Der Eichstätter Prof. Dr. Konrad Joseph Pfahler hat im Verein mit Leffiad und Weizenhofer die an sich geistreichen und schwungvoll geschriebenen Studien Gratrys ins Deutsche übersetzt. Morgott befafste sich in der allerersten Zeit seines akademischen Lehramtes ziemlich viel mit den neueren Autoren, wandte sich aber bald dem Studium der Philosophie der Vorzeit zu, und er sagte dem Schreiber dieser Zeilen einmal, dafs er bei Thomas in kurzer Zeit mehr wirklich substantielle Wahrheit gefunden habe, als er bei jahrelanger Arbeit bei den Neueren hätte finden können.

Einem objektiveren Verständnis der Scholastik hatte in Deutschland Adam Möhler vorgearbeitet, von dem Morgott stets mit Verehrung sprach und dessen Büste er in seiner grofsen Bibliothek aufstellte. Joseph Kleutgen hatte in seiner „Theologie der Vorzeit“ (1853 ff.) die Richtigkeit der alten Theologie gegenüber den Tendenzen eines Hermes, Günther u. s. w. erprobt. Eine geistige Grofsthat war das Erscheinen von Kleutgens „Philosophie der Vorzeit“ (1860). Der Mann aber, der auf Morgott wie auch auf Stöckl einen entscheidenden Einflufs ausgeübt hat, war Professor Plafsmann in Paderborn (später Rektor der Anima in Rom). Dr. Plafsmann hatte in Rom an der Minerva die thomistische Lehre gründlich kennen gelernt. Nach Deutschland zurückgekehrt, begann er die Veröffentlichung seines epochemachenden Werkes: „Die Schule des hl. Thomas“, welches der viel benutzten Philosophie des P. Anton Goudin O. Pr. nachgebildet ist. In Soest 1857 liefs Plafsmann seine „Vorhalle zur Philosophie der Vorzeit“ erscheinen, worauf in rascher Folge die „Logik“, „Psychologie auf Grundlage der Physik“, „Moral“ und „Metaphysik“ in die Öffentlichkeit traten.

Während Plafsmanns Werk in Deutschland auf vielfachen Widerspruch stiefs und z. B. in der Wiener Litteraturzeitung scharf angegriffen wurde, hat Morgott mit Begeisterung dieses Werk aufgenommen und in einem eigenen Artikel im „Katholik“: „Dr. Plafsmanns Schule des hl. Thomas“ dessen Vorzüge hervorgekehrt.

Die innere gänzliche Wendung zum Thomismus war von nun an bei Morgott vollendete Thatsache. Studium und Verteidigung

der thomistischen Lehre war fortan seine Lebensaufgabe. In seiner ersten Schrift: „Geist und Natur im Menschen, Eichstätt 1860“ schreibt er: „Halten wir Umschau unter den grofsen Namen, welche die Wissenschaft vorangegangener Jahrhunderte tragen, so findet sich unter den vielen grofsen kein gröfserer Denker, in welchem die brennenden Fragen der Gegenwart so vollständig konzentriert und mit solcher Schärfe unter Aufbietung des reichsten Wissensschatzes gelöst wären, als den Fürsten der Scholastik: den hl. Thomas. . . . Alle Systeme seit Thomas sind untergegangen, — viele nach wenigen Decennien; das des Thomas ist stehen geblieben nach Jahrhunderten, und eben jetzt, da die deutsche Philosophie nach langer Odysseusfahrt auf dem Meere des absoluten Wissens sich gezwungen sieht, über ihren Besitzstand den Konkurs zu erklären, und wo es gilt, in der schweren Not des Denkens einen festen Punkt zu gewinnen, hat allwärts wiederum die rückläufige Bewegung zur alten Schule und zu ihrem Hochpunkte, dem hl. Thomas, begonnen, um auf den Principien dieser Schule den Wiederaufbau der Philosophie zu bewerkstelligen“ (a. a. O. S. 3 u. 4).

Über die Auktorität des hl. Thomas in der Dogmatik war Morgott längst mit sich klar: „Über den dogmatischen Wert oder Unwert eines Autors hat die kirchliche Auktorität, kein einzelner Gelehrter zu entscheiden — über Thomas, den Theologen, hat die Kirche zu wiederholten Malen geurteilt; sie verehrt ihn als ihren erleuchtetsten Lehrer und betet um das Verständnis seiner Doktrin. Hierüber ist die Kritik geschlossen: keinem katholischen Gelehrten steht mehr ein anderes Urteil zu“ (Geist und Natur im Menschen. S. 4 Anm. 11).

Wie tiefinnerst Morgott durch gründliches Studium von der Richtigkeit der thomistischen Philosophie überzeugt war, gab er bald im „Katholik“ kund durch seine vortrefflichen Studien über die Löwener Frage. Er hatte längst auf Grund seines intensiven Studiums der thomistischen Psychologie und Noëtik die Unhaltbarkeit des Ontologismus, den er einst in jüngeren Jahren begrüfst hatte, klar eingesehen und in seinem Artikel: „Endurteil des apostol. Stuhles über die Lehre des Prof. Ubaghs“ (Katholik 1865) ausgesprochen.

Morgotts Geistesrichtung gewann noch mehr Festigung durch das Konzil vom Vatikan. Sein Aufenthalt in Rom an der Seite seines hochwürdigsten Herrn Bischofs Dr. Franz Leopold Freiherrn von Leonrod bildet einen wichtigen Moment im Geistesleben Morgotts. Welch reichliche Nahrung fand hier sein edler Geist, hier am Herzen der Christenheit, mit welcher Wärme

redete er noch später von diesen schönen Tagen, welche Bande der Freundschaft knüpfte damals Morgott mit den hervorragendsten römischen Thomisten! Er stand auch später noch mit den hervorragendsten römischen Gelehrten, wie z. B. mit Talamo, Satolli u. a. in freundschaftlicher Korrespondenz. In Rom weilten zur Zeit des Konzils auch hervorragende nichtrömische Thomisten, so z. B. Konstantin von Schäzler als theologischer Beirat des Bischofs Feſsler von St. Pölten, des Sekretärs des Vatikanums. Gewiſs war dieser Aufenthalt Morgotts in Rom zur Zeit des Vatikanums überreich an Anregung für ihn.

Mit der gröſsten Wärme und Begeisterung feierte Morgott auch im Jahre 1874 das 600jährige Centenarium des Hinscheidens des hl. Thomas mit. Mit Liebe hat er damals gesammelt all die wissenschaftlichen, oratorischen und künstlerischen Kundgebungen zu dieser hehren Festfeier auf dem ganzen katholischen Erdenrund, und in herrlichen lesenswerten Artikeln des „Katholik" hat er die Feier dieses Festes ausführlich geschildert. Keine Festschrift, keine Rede, kein Werk ist seinem forschenden Auge entgangen. Auch in Eichstätt wurde ein Festakt zu Ehren des engelgleichen Lehrers veranstaltet, wobei Prof. Dr. Adalbert Weiſs von Freising (der jetzige P. Adalbert Weiſs O. Pr.) eine gedankenvolle Rede über „Gelehrsamkeit vor 600 Jahren" gehalten hat. Morgott hat hierüber in der neapolitanischen Zeitschrift: „La scienza e la fede" referiert in dem Artikel: Il Liceo vescovile di Eichstaett e il Centenario di s. Tommaso d'Aquino (1874, vol. 93 S. 504 ff.).

Inzwischen hatte die thomistische Auffassung Dr. Morgotts eine noch bestimmtere Gestaltung und Präcisierung gefunden. Im Jahre 1869 hatte Dr. Morgott nach dem Tode des Dompropstes Dr. Jos. Ernst von seinem hochwürdigsten Herrn Bischof den wichtigen Katheder der Dogmatik übertragen erhalten. Für die Dogmatik ist und bleibt Thomas von Aquin die erste wissenschaftliche Auktorität. Die theologische Summa des Aquinaten ist, wie Scheeben so schön sagt,[1] das „per excellentiam klassische Handbuch" der Dogmatik. Die Lehre des hl. Thomas ist am meisten konform der Lehre und dem Geiste der hl. Kirche, und was seither die Kirche gelehrt und entschieden hat, das ist im wesentlichen auch Lehre des hl. Thomas. In der Summa des hl. Thomas hat die Lehre der hl. Schrift und der Patristik die adäquateste, auf innerster Erkenntnis basierende Formulierung, Präcisierung und Systematisierung erfahren. Diese Wahrheit

[1] Scheeben, Dogmatik I. S. 434.



stand für Prof. Dr. Morgott so fest wie Granitfelsen. An Dr. Morgott trat nun die weitere Frage heran: Wo hat nun die bei Thomas niedergelegte Ideenfülle ihre beste Erklärung gefunden, in welcher Schule ist der thomistische Gedanke am reinsten und klarsten zum Ausdruck gekommen?

Mit dem Wiedererwachen des Thomismus sind auch die alten Schulfragen wieder hervorgetreten. Besonders hat die quaestio celebris über die praedeterminatio physica und scientia media wiederum die Trennung zwischen einer engeren und weiteren Auffassung des Thomismus zu Tage gefördert. Diese Kontroversen haben das Gute zur Folge, dafs die Traditionen der thomistischen Schule seit 600 Jahren wieder erforscht werden. Dr. Morgott, der an allen wissenschaftlichen Fragen innigsten Anteil nahm, war anfangs dem molinistischen System nicht abgeneigt, jedoch seine gründlichen Text- und Quellenstudien in der Geschichte des Thomismus führten ihn endgültig zum entschiedenen engsten Anschlufs an die Traditionen und das Programm der strengeren Thomistenschule. Dabei war aber Dr. Morgott bei seiner grofsen Bescheidenheit gegen anderweitige Ansichten keineswegs intolerant. Wir werden dieses auf langjährigen Studien gründende Festhalten an der strengeren Fassung des Thomismus bei Besprechung der schriftstellerischen und akademischen Thätigkeit unseres Thomisten noch näher kennen und würdigen lernen.

Mit gröfster Freude und mit dem Bewufstsein, darin die schönste Bestätigung seiner eigenen langjährigen Geistesarbeit zu finden, nahm Morgott die Encyklika „Aeterni Patris" auf, sowie all die Kundgebungen Leos XIII. zu Gunsten des Thomismus. Eine besondere Anerkennung für Morgotts Verdienste um die Lehre des hl. Thomas war seine durch Leo XIII. vollzogene Ernennung zum ordentlichen Mitgliede der römischen Akademie des hl. Thomas, dieses erlauchten Areopags des Thomismus. Morgott war auch Mitglied der philosophisch-medizinischen Akademie in Rom und Ehrenmitglied der philosophisch-theologischen Akademie des hl. Thomas zu Neapel.

Das sind in kurzen Strichen die Studien der Geistesentwicklung Dr. Morgotts. Unsere bisherigen Ausführungen werden konkrete Begründung und Erklärung finden, wenn wir über die schriftstellerische Thätigkeit des seligen Thomisten uns verbreiten.

II.

Die Wissenschaft ist ein Gut, das an andere auszuteilen ist (S. Thomas de Verit. q. 11 a. 1; S. c. G. II, 75). Diese Kom-

munikation des Wissens vollzieht sich in der ausgedehntesten Weise durch litterarische Thätigkeit. Der hl. Thomas ist auch hierin für den Thomisten ein herrliches Vorbild. Er hat seine Werke geschrieben, um anderen zu nützen. Sehr viele seiner Werke hat er auf speciellen Wunsch anderer geschrieben. So hat er die Summa contra Gentes auf Bitten des hl. Raymund von Peñaforte geschrieben, das Compendium theologiae auf Wunsch seines Freundes Reginald, die Schrift contra errores Graecorum auf Befehl Urbans IV. verfafst. Der Prolog zur theologischen Summa kündet uns auch des Aquinaten Herzenswunsch, anderen hiedurch nützen zu können. Bonum est diffusivum sui. Thomas ist nicht nur in Hinsicht auf das Motiv, sondern auch rücksichtlich der Art und Weise seiner schriftstellerischen Thätigkeit ein herrliches Vorbild. Die Encyklika „Aeterni Patris" rühmt an den Schriften des hl. Thomas die folgenden Eigenschaften: „dicendi perspicuitas, principiorum firmitas et argumentorum robur, optima procedendi ratio, apta partium dispositio".

Auch Dr. Morgott hat seine tiefen thomistischen Studien anderen mitgeteilt durch seine gründlichen Monographieen und Artikel in Fachzeitschriften. Was Dr. Morgott geschrieben, ist aufs sorgfältigste durchgearbeitet, klar disponiert und in einem eleganten Stile abgefafst. Zudem hat er die einschlägige Litteratur alter und neuer Zeit mit einem wahren Bienenfleifs herangezogen. In seinen Schriften einigt sich das spekulative Moment mit dem historischen in der ungezwungensten Weise.

Morgott hat in der ersten Zeit seines schriftstellerischen Schaffens sich hauptsächlich mit philosophischen Fragen beschäftigt, wobei er sich mit Vorliebe psychologischen Problemen zuwandte. Denn gerade in der Psychologie hat der englische Lehrer Herrliches geleistet, und sein psychologisches System hat unter den Fortschritten der Neuzeit keineswegs gelitten, sondern alle wirklichen Resultate der empirischen Forschung fügen sich ganz wohl in den Rahmen der grofsen Principien des Aquinaten. Die erste gröfsere Arbeit Morgotts auf diesem Gebiete ist seine Schrift: „Geist und Natur im Menschen — Die Lehre des heil. Thomas über die Grundfragen der Psychologie in ihrer Beziehung zur Kirchenlehre und zur neueren Wissenschaft." Eichstätt 1860. 4⁰. 71 S.

Der Verfasser hat hier in der gründlichsten Weise die Lehre des hl. Thomas von der Seele als Wesensform des Leibes, welche durch das Konzil von Vienne dogmatisiert wurde, behandelt und damit implicite eine glänzende Widerlegung des Güntherianischen

Systems geboten, das damals selbst auf scholastisch gesinnte Gelehrte, wie z. B. auf Karl Werner noch Einfluſs ausübte.

Gleich schön und wahr sind die Worte Morgotts in der Einleitung zu dieser seiner Erstlingsschrift S. 5: „Und doch ist gerade die Psychologie des englischen Lehrers das Meisterstück seines Systems, jene Disciplin, worin sich seine philosophischen Grundprincipien am glänzendsten bewähren, und daher, wenn irgend eine, so diese maſsgebend für jede folgende wissenschaftliche Entwicklung . . . Ergänzung, Erhöhung, Vollendung der aristotelischen durch die Psychologie der Kirche und der Väter — das ist thomistische Psychologie.“[1] Diese Schrift Morgotts ist auf klarste disponiert und die einschlägigen Thomasstellen sind vollzählig in den Fuſsnoten aufgeführt und im Texte klar und organisch verarbeitet — ein methodischer Vorzug sämtlicher Schriften Morgotts. Nach Erledigung der einleitenden Grundfragen über den Lebens- und Seelenbegriff kommt die Verbindung zwischen Geist und Körper im allgemeinen, sodann das wirkliche Verhältnis zwischen Seele und Leib im Menschenwesen zur Sprache, wobei zuerst die geschichtlichen Lösungsversuche gegeben werden und sodann die aristotelisch-thomistische Lösung: „die Seele ist die Wesensform des Leibes“ als die allein richtige erwiesen wird. Aus dieser Thesis ergeben sich als Konsequenzen, daſs die Seele die einzige Wesensform des Leibes ist und mit demselben in unmittelbarer, vollständiger, dem Wesen nach allseitiger Vereinigung steht.

Dr. Morgott hat diese psychologische Fundamentallehre, deren Bedeutung durch die neueren Forschungen über die Geschichte der Scholastik an der Wende des 14. Jahrhunderts aufgehellt wurde,[2] in meisterhafter Weise behandelt. Neben Thomas von Aquin, dessen Einwände er als Selbstkritik würdigt, hat Morgott als Kommentatoren die Thomisten Cajetan, Franz von Ferrara, Goudin und Roselli, auſserdem aus der Scotistenschule Katzenberger, und aus der Jesuitenschule die Conimbricenses herangezogen. Dr. Stöckl schreibt in der Einleitung zum 2. Band seiner Geschichte der Philosophie des Mittelalters S. V, daſs er in der Darstellung der thomistischen Lehre über das Verhältnis

[1] Mit dieser schönen Stelle Morgotts schlieſst auch Crolet das 6. Kapitel seines Buches: „Doctrine philosophique de S. Thomas d'Aquin resumée d'après le Dr. Stoeckl. Paris 1890“. Dieses Buch Crolets ist eine Blumenlese aus den hervorragendsten Thomisten: Stöckl, Schneid, Sanseverino, Plaſsmann, Zigliara, Schiffini u. s. w.

[2] Die Bedeutung dieser Kontroverse ist dargestellt bei Prosper de Martigné, La scolastique et les traditions franciscaines, Paris 1888. S. 175 ff.

von Geist und Natur, Seele und Leib im Menschen Morgotts Schrift: „Geist und Natur im Menschen“ beigezogen habe, weil nach seiner Ansicht in dieser Schrift dieser Lehrpunkt „in der ausgezeichnetsten Weise behandelt worden ist“. Morgotts Schrift ist unseres Wissens die erste monographische Darstellung dieses Gegenstandes der thomistischen Lehre. Seitdem haben Zigliara, Sauvé und Tilman Pesch[1] hierüber eigene Schriften geschrieben.

Im Jahre 1864 erschien eine weitere Schrift Morgotts, welche wiederum einen der schönsten und originellsten Gegenstände der thomistischen Lehre behandelt: „Die Theorie der Gefühle im Systeme des hl. Thomas.“ Eichstätt 1864. 4^{0}. 73 S. Der Verfasser verteidigt hier gegenüber der Unkenntnis des Descartes den hohen Wert der thomistischen Lehre vom Gemüte: „Thomas ist der erste, der eine ausgebreitete Theorie und ein vollständiges System des Gefühlslebens entwickelt. Und es ist diese Theorie einer der Kernpunkte seines grofsen philosophisch-theologischen Lehrgebäudes, auf welchen Thomas fast allenthalben zurückkommt. Betrachten wir die grofse Ausdehnung, die der Aquinate dieser Lehre gegeben, so müssen wir schliefsen, dafs er selbst ihr hohe Bedeutung beigelegt, und sehen wir auf den Inhalt der behandelten Fragen, so will uns bedünken, dafs er diese Arbeit mit besonderer Vorliebe und genauester Sorgfalt ausgeführt habe.“ S. 3.

Auch aus der ganzen Darstellung Morgotts fühlt man heraus, dafs der begeisterte Thomist diesen Lieblingsgegenstand seines hl. Lehrers mit besonderer Vorliebe und Freude behandelt hat; besafs ja der Verfasser selbst ein ungemein tiefes und edles Gemüt. Im ersten, allgemeinen Teile handelt Morgott über Begriff, Einteilung und System der Gefühle, im zweiten, speciellen Teile kommen Liebe und Hafs, Freude und Trauer zur Darstellung. Morgott hat hier einen Gegenstand behandelt, der, wie Johannes a Sto Thoma bemerkt, von den Kommentatoren nur kurz berührt wurde[2]: „Communiter tractatum hunc de passionibus commentatores pertranseunt, tum quia circa illum non sunt graviores controversiae, tum quia plenissime a Divo Thoma de illis disputatum est.“ Von den Thomaskommentatoren haben

[1] Zigliara, De mente Concilii Viennensis in definiendo dogmate unionis animae humanae cum corpore. Romae 1878. — Sauvé, De l'union substantielle de l'âme et du corps. Paris 1878. — Tilman Pesch, Seele und Leib als Bestandteile des einen Menschenwesens gemäfs der Lehre des hl. Thomas. Fulda 1893.

[2] Ioannes a S. Thoma, Cursus theologicus, in Iam. IIae. Coloniae Agripp. 1711. tom. V (ab initio).



eigentlich nur Cajetan, Medina, Gregor v. Valentia und Johannes a Sto Thoma diesen Passus der theologischen Summa etwas ausführlicher erklärt, während Coëffeteau O. Pr. hierüber eine Monographie veröffentlicht hat.[1] Die Arbeit Morgotts ist infolgedessen in gewisser Beziehung originell und hat auch ihre Würdigung gefunden. Schneid nennt sie eine „ausgezeichnete Schrift".[2] Kirschkamp heifst sie „eine verdienstvolle Schrift".[3]

Über die Affektenlehre haben seit Morgot geschrieben Mausbach, Otten, P. Albert Lepidi O. Pr. und Iungmann S. J.[4]

Jungmann erkennt zwar „die in seiner Schrift sich bekundende Vertrautheit mit den Werken des hl. Thomas" an, polemisiert[5] aber ziemlich scharf gegen die von Morgott angewendete Übersetzung von passio mit „Gefühl". Wir glauben jedoch, dafs diese Übersetzung auf den Zweck und die weiteren Darlegungen der vorliegenden Schrift keinerlei störenden Einflufs ausübt.

Morgotts „Theorie der Gefühle" ist ebenso wie seine erste Schrift: „Geist und Natur" ein wertvoller Beitrag zur thomistischen Psychologie. Das hat auch die theologische Fakultät Würzburg rühmend hervorgehoben, als Morgott im Jahre 1864 die theologische Doktorwürde erhielt „ob praeclara, quae exhibuit theologicae doctrinae specimina praesertim disserens de divi Thomae doctrina tum circa potiora psychologiae problemata tum circa animae passiones speciatim".[6] Zudem weht uns aus dieser Schrift Morgotts ein warmer christlicher Hauch entgegen. Die christlich-thomistische Lehre vom Gemütsleben, das durch das Christentum veredelt und verklärt ist, ist eben doch vielfach anders geartet, als die moderne Gefühlstheorie eines Nahlowsky u. a.

In das psychologische Gebiet sind auch einschlägig mehrere gediegene Artikel Morgotts im „Katholik": „Versuch einer Psychologie auf scholastischem Grunde" 1865. — „Endurteil des apostol. Stuhles über die Lehre des Prof. Ubaghs" 1865, 1867,

---

[1] Coëffeteau, O. Pr.: Tableau des passions humaines, 1632.

[2] Schneid, Psychologie. I. Bd. S. 157.

[3] Kirschkamp, Der Geist des Katholicismus in der Lehre vom Glauben und von der Liebe. S. 215 Anm. 1.

[4] Mausbach, Divi Thomae Aquinatis de voluntate et appetitu sensitivo doctrina. Paderborn 1888. — Otten, Die Leidenschaften. Im Jahrb. für Phil. und spek. Th. I, 113 ff., 196 ff., 391 ff.; II, 413 ff., 559 ff. — Albert Lepidi, Opuscules philosophiques (traduits par Vignon). Paris 1900. S. 169—229: La passion et ses cinq aspects dans l'âme humaine. — Jungmann, Das Gemüt und das Gefühlsvermögen der neueren Psychologie. (2. Aufl.) Freiburg 1885.

[5] A. a. O. S. 120 Anm. 3.

[6] Eichstätter Pastoralblatt 1864. S. 219.

1883. — „Die Löwener Frage (Ontologismus)" 1866, 1867, 1868. Sehr interessant und von grofser Detailkenntnis sind seine „Studien über die italienische Philosophie der Gegenwart" im „Katholik" 1868, 1869, 1870, 1873 und 1874. Zu gleicher Zeit erschien eine Artikelserie über „Comte in Italien, der Begründer des Positivismus", welche sich durch die Jahrgänge 1870, 1873 und 1874 hindurchzieht. Wären diese Arbeiten Morgotts in Buchform erschienen, so hätten sie umfangreiche Monographieen dargestellt. Der Geschichtsschreiber der neueren Philosophie in Italien wird aus diesen Artikeln viel Material und anregende Gedanken schöpfen können. In früheren Jahrgängen des „Katholik" hatte Dr. Morgott namentlich mit Aristoteles sich befafst; beachtenswert ist sein Artikel: „Aristoteles und sein Kommentator Thomas v. Aquin" (1864). In den Jahrgängen 1865, 1866 und 1877 findet sich von seiner Feder eine ausgedehnte Besprechung von Stöckls verdienstvoller Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Wie aus unseren bisherigen Ausführungen hervorgehen dürfte, war Morgott längst schon vor der Encyklika „Aeterni Patris" ungemein rührig litterarisch thätig auf dem damals noch wenig bebauten Felde der thomistischen Philosophie. Die schriftstellerische Thätigkeit Morgotts wurde durch seine Berufung zum Dogmatikprofessor (1869) auf das Gebiet der thomistischen Theologie, auf die Entwicklung und Durchdringung der dogmatischen Gedanken des Aquinaten gelenkt. Seine langjährige philosophische Lehrthätigkeit kam ihm hierbei gut zu statten, da ja auch die Theologie des hl. Thomas in ihrer innersten Substanz und in ihren grofsen Perspektiven sich nur einem metaphysisch geschulten Geiste enthüllt. Das organische Verständnis für die centrale Bedeutung der thomistischen Principien und deren Fruchtbarkeit und Konsequenz bis hinaus in die letzten peripherischen Fragen bildet den wahren Thomisten. Ohne diesen tieferen Blick wird man den inneren geheimnisvollen Nexus, die wahre Schönheit der thomistischen Ideen nicht erfassen.

Dr. Morgott hat durch langjähriges Studium sich diesen, wenn wir so sagen dürfen, intellectus thomisticus in hohem Grade angeeignet und in seinen Schriften zum Ausdruck gebracht.

Die erste herrliche Frucht der dogmatischen Studien Dr. Morgotts war seine 1878 erschienene „Mariologie des hl. Thomas", welche er der von ihm so innig verehrten Himmelskönigin zu seinem 25jährigen Priesterjubiläum durch die Hände des Aquinaten geweiht hat. Obwohl der englische Lehrer verhältnismäfsig kurz über Maria sich äufsert, so hat es doch Morgott in

ungemein sinniger Form verstanden, die Konsequenz und den organischen dogmatischen Zusammenhang, die ganze Gedankenfülle der thomistischen Doktrin an der Hand der grofsen Kommentatoren des Aquinaten zu enthüllen. Mit viel Gelehrsamkeit ist das Verhältnis des englischen Lehrers zu den von Maria handelnden Partieen der hl. Schrift klargelegt, ebenso wie auch allenthalben die Wurzeln und Keime der thomistischen Mariologie in der Patristik aufgedeckt sind. Desgleichen sind die historisch-kritischen Thomasforschungen Uccellis mit viel Erfolg verwertet. Das in den Noten aufgespeicherte spekulative und litterarische Material ist höchst umfangreich und ergänzt in wirksamster Weise den in herrlicher Diktion dahinfliefsenden Text, der klar und bestimmt die thomistische Lehre in systematischer Zusammenordnung vorlegt.

An Thomaskommentatoren sind vor allem Suarez und Toletus, Cajetan, Franz v. Ferrara, Estius, Bañez, Capponi della Porretta, Johannes a Sto Thoma, Ripalda u. a., von den neueren Franzelin, Schäzler und Kleutgen, sowie eine Anzahl italienischer Monographieen und Artikel herbeigezogen. Um jeden störenden Eindruck und Mifston zu vermeiden, hat der Verfasser die Polemik möglichst vermieden und auch die neuere protestantische exegetische Litteratur wenig herangezogen.

An die Spitze der Mariologie stellt Morgott mit Recht die Lehre von Maria — der Mutter Gottes, die sich in zwei Teile gliedert: Maria, die wahre Mutter Christi — Maria, die Mutter Gottes. „Diese Wahrheit . . . ist wie das Kompendium der ganzen Christologie, so auch der Mittelpunkt der ganzen Mariologie“ (S. 26). Recht schön und tief ist die folgende Abhandlung von der Gottesmutter und von ihrer Gnadenfülle, wobei das Verhältnis Marias zum Werke der Erlösung ausführlich besprochen wird. Hieran schliefsen sich von selbst die Privilegien Mariens: die Freiheit von jeder persönlichen Sünde und von der Erbsünde, die Jungfräulichkeit und Himmelfahrt. Dr. Morgott hat hier wirklich dem hl. Thomas in seinem tiefsten Denken nachgedacht.

Allenthalben schliefst er sich auch den specifisch thomistischen Auffassungen an. S. 33 Anm. 1 erörtert er die thomistische Lehre vom realen Unterschied zwischen Wesenheit und Dasein in ihrer Rückwirkung auf die Christologie. S. 49 schliefst er sich einem thomistischen Grundgesetze an, wenn er schreibt, dafs „Christus nach der tiefen, der Schrift- und Väterlehre konformen Anschauung des hl. Thomas das lebendige wirksame Organ ist, das einen unmittelbaren physischen Einflufs auf seine Glieder übt.“

Morgotts Mariologie ist ein Muster einer monographischen Bearbeitung der thomistischen Lehre. Diese Schrift hat deswegen auch in Fachkreisen großes Aufsehen erregt. Bald wurde sie ins Französische, Italienische und Ungarische übersetzt. Die französische Übersetzung wurde veranstaltet von Msgr. Dr. Bourquard,[1] einem hervorragenden Thomisten, die italienische von Dr. Dolzan in Vicenza.[2] Auch in ausländischen Zeitschriften wurde Morgotts Mariologie aufs freudigste begrüßt. So hat Prof. Dupont in Löwen in der Revue des sciences ecclésiastiques 1878 D, VIII, 474—477 über Morgotts Mariologie sich verbreitet. Auch im Polybiblion 1879 B. IX, 215 ff. erschien eine Recension derselben. Von den Besprechungen in italienischen Zeitschriften machen wir besonders auf die warme Empfehlung des leider der Sache des hl. Thomas so früh durch den Tod entrissenen Dr. Barberis in seiner Zeitschrift Divus Thomas, I, 413 sq. aufmerksam, der also schreibt: „Hanc monographiam auctor locupletavit adnotationibus, in quibus in medium affert opera fere omnia, quae de B. V. graviores auctores ab aetate D. Thomae usque ad nostram edidere, ac breviter quidem sed delucide admodum exponit, in quibus citati auctores conveniant cum Angelico, et in quibus ab eo discrepent. Hanc ob rem monographiam D. Morgott dicere auderemus theologicum enchiridion de B. V. ex omni fere parte absolutum.“ In Deutschland erschienen Recensionen im „Katholik“, in der Tübinger Quartalschrift u. a. In Hülskamps Litterarischem Handweiser 1879 hat der vortreffliche Kenner der Scholastik und gegenwärtige Leiter der Bonaventuraausgabe von Quaracchi, P. Dr. Ignaz Jeiler O. S. Fr., der Mariologie Morgotts eine gründliche Recension gewidmet[3]: „Aus dem unerschöpflichen Reichtume einschlägiger Schriften hat M. mit seiner bekannten Litteraturkenntnis fleißig gesammelt und in zahlreichen Anmerkungen die Wege gezeigt, um nähere Aufschlüsse über die Mariologie zu finden. . . . Was der englische Lehrer über diesen Punkt hat, ist freilich dem Umfange nach nicht eben viel, aber dem Inhalte nach reichhaltig. Daſs dieses vollständig und mit Verständnis gesammelt ist, dafür bürgt schon der Name des Verfassers.“ In

[1] La doctrine sur la vierge Marie, ou Mariologie de S. Thomas d'Aquin, d'après le chan. Fr. Morgott, publiée en français par Msgr. Bourquard.

[2] Maria nella dottrina di S. Tommaso d'Aquino per Francesco Morgott: Traducione del Sac. Andrea Dolzan, Dottore in Teologia e Professore nel Seminario di Vicenza.

[3] Litter. Handw. Nr. 240, Sp. 115—119.

der Litterarischen Rundschau hat der gelehrte Prälat Dr. Alfons Bellesheim die „Mariologie des hl. Thomas“ ausführlich recensiert. Nach einigen Vorbemerkungen über die philosophischen Schriften Morgotts äufsert sich Bellesheim also[1]: „In dem nämlichen Geiste, der jene philosophischen Arbeiten durchweht, ist auch diese dogmatische Monographie abgefafst, die zu dem Besten gerechnet werden mufs, was der Büchermarkt auf diesem Gebiete in den letzten Jahren dargeboten hat. Eine Detailkenntnis der Werke des hl. Thomas, welche, wie der erste Blick lehrt, ihresgleichen sucht, ausgedehnteste Bekanntschaft mit den Kommentatoren des Aquinaten, selbst solchen, welche man sogar in gröfseren dogmatischen Werken vergeblich suchen würde, treue Verwendung der zeitgenössischen, namentlich der über diesen Gegenstand reichlich vorhandenen italienischen und spanischen Litteratur, stehen im schönsten Verein mit guter Anordnung und Gruppierung des Materials und Schärfe der Beweisführung, sowie der theologischen und philosophischen Begriffsbestimmung. Eine aus der Mariologie uns tief anmutende Mystik, wie sie die Zartheit des behandelten Gegenstandes naturgemäfs erzeugt, läfst den Verfasser als echten Schüler des hl. Thomas erkennen, bei welchem Scholastik und Mystik in edelster Weise verschmolzen erscheinen.“

Scheeben,[2] dieser geniale Dogmatiker, schreibt in der Vorrede zum 3. Bande seiner Dogmatik, dafs „neben der schönen Mariologie von Dr. Morgott, die den Gegenstand planmäfsig unter einem engeren Gesichtspunkte auffafst, keine wissenschaftliche Mariologie in Deutschland vorhanden ist“. P. Dr. Thomas Wehofer O. Pr. schreibt: „Morgott hat uns hinwieder aufser einem gelehrten Buche über die spekulative Sakramentenlehre eine herrliche Mariologie geschenkt, die seinen theologischen

[1] Litter. Rundschau V, 449—452.

[2] Wir können an dieser Stelle es nicht unterlassen, auf die innigen Beziehungen zwischen Morgott und dem grofsen Kölner Dogmatiker hinzuweisen. Morgott sprach oft und in ehrender Weise von Scheeben und empfahl jedem, der tiefer in das spekulative Verständnis der Dogmen eindringen wollte, das Studium von Scheebens Werken. Letzterer hat die verschiedenen Bände seiner Dogmatik dem Eichstätter Dogmatiker Morgott zur Recension übersandt. Morgott hat sich über Scheebens Dogmatik gründlich verbreitet in der Litter. Rundschau IX, Sp. 389—395, 423—428; XIV, 169—173. Als nach Scheebens allzu frühem Tode es sich um die Vollendung seines monumentalen Dogmatikwerkes handelte, ist auch an Morgott gedacht worden. Die gediegene Fortsetzung von Scheebens Dogmatik durch Prof. Atzberger hat er aufs freudigste begrüfst.



Kenntnissen, wie seiner Liebe zur Himmelskönigin gleich Ehre macht".[1]

Das sind einige Urteile von hervorragenden Gelehrten über Morgotts Mariologie.

Mit besonderer Ausführlichkeit und Gründlichkeit bringt Dr. Morgott den Nachweis, dafs der hl. Thomas den Gegnern des erhabenen Privilegs der unbefleckten Empfängnis nicht beigezählt werden dürfe (S. 67—95), und er tritt mit Geschick in die Bahnen eines Joannes a Sto Thoma, Capponi, Cornoldi u. s. w. ein. Diese mit der gröfsten Gelehrsamkeit und der scharfsinnigsten Thomasexegese ausgearbeitete Partie der Morgottschen Mariologie hat eine verschiedene Beurteilung gefunden. Der Thomist P. Vincenz de Groot O. Pr. schreibt[2]: „Morgott, Die Mariologie des hl. Thomas v. Aquin, doctrinam Thomae de immaculata conceptione B. M. V. egregie et perspicue docuit." Hingegen hat gegen Morgotts Ansicht Knittel in der Tübinger theologischen Quartalschrift sich gewendet in dem ausführlichen Artikel[3]: „Die Lehre des hl. Thomas über die Befreiung Mariens von der Erbsünde." Morgott war sich der Schwierigkeit dieser Frage wohl bewufst, wobei ihm besonders ein Punkt Bedenken machte, nämlich die Lehre der ältesten Thomisten, der unmittelbaren und mittelbaren Schüler des hl. Thomas. Er hat in seiner Mariologie diese älteste Periode des Thomismus noch nicht berücksichtigt. Aber in seinen weiteren Studien hat ihn gerade das negative Verhalten dieser ältesten Thomisten gegenüber der Frage von der unbefleckten Empfängnis leider dazu bewogen, trotz wiederholten Drängens der Herderschen Verlagshandlung keine Neuausgabe seiner baldigst vergriffenen Mariologie zu veranstalten. Thatsächlich erscheinen Petrus v. Tarentasia, Aegidius Romanus, Ulrich v. Strafsburg, Hervaeus Natalis, Petrus v. Palude[4] als Gegner der unbefleckten Empfängnis. Gegen den aus

[1] Wehofer, Die geistige Bewegung im Anchlufs an die Thomas-Encyklika Leos XIII. Wien 1897. S. 18.

[2] V. de Groot O. Pr., Summa apologetica P. II. q. 19 a. 2: de auctoritate S. Thomae.

[3] Tübinger theol. Quartalschrift 1879. S. 355—402.

[4] Petrus v. Tarentasia, dessen Sentenzenkommentar als „compendium scripti S. Thomae in sententias" gilt (Quétif-Echard I, 353), stellt folgende drei Fragen: „Quaeritur primo, an sanctificata fuerit caro eius ante animae infusionem. Secundo, utrum eius anima ante nativitatem. Tertio quis fuerit effectus sanctificationis illius" (in III Sent. dist. 32 q. 11 a. 1. Tolosae 1652). Er beantwortet die erste Frage verneinend. — Ähnlich Aegidius Romanus: Quodlib. VI, qu. 20.

Ulrich von Strafsburg, ein Schüler Alberts d. Gr., äufsert sich in seiner ungedruckten, bei Dionysius Carthusianus in Fragmenten erhal-

der Lehre der Schüler gezogenen Schlufs auf die Lehre des Meisters könnte man jedoch einwenden, dafs gerade Aegidius von Rom und Petrus v. Tarentasia in anderen, besonders in philosophischen Fragen keinesfalls immer der adäquate Ausdruck der Lehre ihres Meisters sind. Ist ja auch die Lehre des Augustinus Triumphus vom Primat nicht durchgehends identisch mit der Doktrin seines unmittelbaren Lehrers Thomas von Aquin. Was Hervaeus Natalis betrifft, der ohne Zweifel einer der präcisesten und klarsten Interpreten des Aquinaten ist, so ist uns aufgefallen, dafs derselbe in dem ausführlichen corpus, in welchem er die verschiedenen Ansichten kritisiert, jegliche Berufung auf den hl. Thomas vermeidet, während er sonst besonders in schwierigen Fragen sich formell und namentlich auf die Lehre des hl. Thomas als die richtige beruft. Der Text des Petrus von Palude verrät ohne Zweifel viel Sympathieen für die Kongruität der unbefleckten Empfängnis, aber die damalige sententia communis und die Universalität der Erlösungsbedürftigkeit bestimmen auch diesen ehrwürdigen Thomisten zur negativen Ansicht.

Thomas von Strafsburg, durch Aegidius Romanus ein mittelbarer Schüler des hl. Thomas, ist ausdrücklich und formell für die unbefleckte Empfängnis und polemisiert gegen die negative Ansicht verschiedener „doctores solemnes", die er jedoch nicht mit Namen nennt.[1] Alles in allem genommen ist trotzdem

---

tenen Summa also: „Quapropter Matrem Christi omni laude dignissimam credimus subito post animationem, id est animae infusionem, esse sanctificatam" (bei Dionys. Carthus. in III Sent. dist. 3 q. 1 ed. Colon. 1536).

Hervaeus Natalis spricht seine endgültige Ansicht dahin aus: „Et ideo est quarta opinio, quae ponit quod beata virgo fuit in peccato originali per aliquam morulam temporis nostri: et quod postea fuit sanctificata." (In III Sent. dist. 3 q. 1 corp. ed. Venetiis 1505.) Weiter unten sagt derselbe Autor: „dicendum, quod ponere beatam virginem non habuisse peccatum originale repugnat auctoritati sacrae scripturae et sanctorum" (ibid. ad 1m).

Petrus von Palude führt zuerst die affirmative Ansicht und dann die negative an, beide mit den äufseren und inneren Gründen und entscheidet sich nach genauer Abwägung der Gründe pro et contra schliefslich für die negative Anschauung: „Beata virgo, quae concepta est de immundo semine, originale (sc. peccatum) contrahere debuit et contraxit". (In III Sent. dist. 3 q. 1 ed. Paris 1517.) Petrus von Palude stützt sich wie in anderen Fragen, so auch hier auf Durandus.

[1] Thomas ab Argentina O. S. Aug. in III Sent. dist. 3 q. 1 a. 1 (ed. Genuae 1585): Primo ponam duas conclusiones. Prima est, quod Deus potuit Virginem matrem praeservare ab originali culpa. Secunda, hoc congruum fuit et divinam bonitatem decuit. Tertio infero unum corollarium, scilicet quod de facto Virgo mater Dei sine peccato concepta fuit. Zum Beweise der dritten These (corollarium) beruft er sich auf

die ablehnende Haltung der ältesten Thomisten gegenüber der unbefleckten Empfängnis ein schwerwiegendes Argument in den Händen derjenigen, welche den hl. Thomas gegen die unbefleckte Empfängnis interpretieren. Die Lösung dieser Schwierigkeit würde ausgedehnteste Quellenstudien und textkritische Untersuchungen erheischen.

Seit Dr. Morgotts Mariologie ist die Frage, ob der heil. Thomas die unbefleckte Empfängnis gelehrt habe, teils negativ, teils affirmativ beantwortet worden. Auf der negativen Seite stehen u. a. Abert, Gutberlet, Prosper de Martigné,[1] im Sinne Morgotts haben geurteilt und geschrieben der vorzügliche Thomist Bischof Alphons M. Vespignani, ferner Bourquard, Joseph a Leonissa O. Cap., Dr. Ceslaus M. Schneider u. a.[2] Falsch und einseitig geurteilt wäre es, wenn man die affirmative Ansicht lediglich der strengeren Thomistenschule der Neuzeit imputieren würde, da ja gerade auch Jesuiten, wie Cornoldi, den hl. Thomas im Sinne des kirchlichen Dogmas erklärt haben.[3]

Der Schreiber dieser Zeilen hat aus der wiederholten Lektüre der Darlegungen Dr. Morgotts über diesen Punkt den Eindruck und die Überzeugung gewonnen, dafs man mit vollem Rechte den Worten des edlen Johannes a Sto Thoma beipflichten könne[4]: „Nihil mihi videtur ita commendare D. Thomae doctrinam quam si attente inspiciatur quanta vigilantia S. Doctoris calamum in hac re divina Providentia temperavit, ne in particulari aliquid scriberet, quod praesenti Ecclesiae statui et sensui quem habet circa virginem conceptam contradicere posset."

Die zweite gröfsere theologische Arbeit Dr. Morgotts neben der Mariologie ist „Der Spender der hl. Sakramente nach der Lehre des hl. Thomas von Aquin. Freiburg 1886, 8⁰, IV, 181 S.". Schon früher hatte er im Eichstätter Pastoralblatt über diesen Gegenstand eine Abhandlung veröffentlicht,

---

das Axiom des hl. Anselm: „Minimum inconveniens apud Deum est impossibile."

[1] Abert, Compendium theologiae des hl. Thomas. S. 369. — Prosper de Martigné l. c. S. 375 ff. — Gutberlet, Dogmatik. 7. Bd.

[2] Vespignani, Due memorie relative alla questione circa l'origine dell' anima humana con l'appendice di una terza sulla mente del Dottore S. Tommaso d'Aquino intorno all' immaculato conceptimento di Maria. Bologna 1886. — Joseph a Leonissa O. Cap. in diesem Jahrbuch XII, 54 ff.; Divus Thomas VI, 683 sqq.

[3] Auch Platel S. J. († 1681) hat den hl. Thomas im Sinne des Dogmas erklärt. Platelii Synopsis cursus theolog. ed. Deslcée 1885. II, 253 f.

[4] Joannes a Sto Thoma, Tract. de approb. doctr. S. Thom. disp. 2 a. 2.

welche von Prinz Ph. von Arenberg, der Dr. Morgott sehr nahe stand, ins Lateinische übersetzt und in der Zeitschrift Divus Thomas abgedruckt wurde. (Divus Thomas III.)

Morgotts gröſsere Schrift: „Der Spender der hl. Sakramente" ist eine herrliche Beleuchtung und tiefe Erklärung des paulinischen: *οὕτως ἡμᾶς λογιζέσθω ἄνθρωπος, ὡς ὑπηρέτας Χριστοῦ καὶ οἰκονόμους μυστηρίων θεοῦ* (I. Cor. 4, 1) durch die Lehre des hl. Thomas und seiner Schule. In der Einleitung über die nötigen metaphysischen Vorbegriffe gibt der Verf. eine gründliche Abhandlung über das Wesen der causa instrumentalis, wobei er die hervorragenden thomistischen Philosophen Cauvinus, Roselli, Goudin, Philippus a Trinitate, Babenstuber, Wenzl heranzieht. Der erste, kürzere Abschnitt, in dem der theologische Schwerpunkt des ganzen Werkes liegt, gibt die Konstruktion des Begriffes Spender, wobei zuerst das Zusammenwirken der sakramentalen Faktoren gekennzeichnet wird. S. 13 wird ausführlich das effektive instrumentale Wirken des Gottmenschen in den Sakramenten, dieses, wie Medina sagt, „mysterium reconditae theologiae" erörtert, während weiter unten S. 33 zur Evidenz bewiesen wird, daſs der hl. Thomas auf das bestimmteste die physische Wirkungsweise der Sakramente lehre.[1] Den tieferen Grund für das im Organismus der Übernatur geheimnisvoll perennierende Wirken und Walten des Gottmenschen gibt die Lehre des hl. Thomas von Christus als Haupt der Kirche. Im zweiten, gröſseren Abschnitt seines Werkes faſst Morgott die subjektiven Erfordernisse des Spenders der hl. Sakramente ins Auge. Was die Person des Spenders betrifft, so ist die Gültigkeit der Sakramente von deren sittlicher Würdigkeit unabhängig, was den Akt des Spenders betrifft, so genügt nach der subjektiv modalen Seite die virtuelle Intention, während nach der objektiv inhaltlichen Seite die „intentio faciendi, quod facit Ecclesia" vonnöten ist. Von S. 74—97 gibt Morgott eine gründliche Entwicklungsgeschichte dieses theologischen terminus, welche ein Kimelion scholastischer Quellenforschung ist. Die nennenswerten Theologen aller Schulen, besonders der Thomistenschule, bis zum Tridentinum sind angeführt und verwertet, nur Hervaeus Natalis ist nicht berücksichtigt.[2] Den Hauptteil der Arbeit nimmt die an den Namen Catharini sich knüpfende Kontroverse ein, ob zur Sakramentenspendung die intentio interna oder externa erforderlich sei. In einem ausgedehnten historischen

[1] Siehe auch: Reinhold, Die Streitfrage über die physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente. 1899. S. 136 ff.
[2] Herv. Natalis in IV Sent. dist. 693 (ed. Venetiis 1505).

Exkurs gibt Morgott eine quellenmäfsige, eine staunenswerte Litteraturkenntnis voraussetzende Geschichte dieser Kontroverse, um sodann Catharinis intentio externa mit den schärfsten Gründen zu widerlegen und durch scharfsinnige Thomasexegese den englischen Lehrer im Sinne der intentio interna zu erklären. Morgotts Spender der hl. Sakramente ist für die Geschichte des Thomismus ungemein wertvoll und bietet vielerorts gründliche Beiträge zur Geschichte der scholastischen Terminologie und Lehrentwicklung.

In diesem Werke treten besonders zwei für die Geistesentwicklung des Autors markante Momente hervor. Fürs erste tritt uns ein enger Anschlufs an die Traditionen der strengeren Thomistenschule unzweifelhaft entgegen. Wir ersehen dieses aus den Kommentatoren, die er zur Eruierung der thomistischen Gedanken zu Rate zieht. Es sind dies mit Vorzug Vertreter der streng thomistischen Richtung, so die Dominikaner Cajetan, Franz von Ferrara, Bañez, Medina, Soto, Gotti und Billuart; der Karmelit Philippus a Trinitate; die Benediktiner Wenzl, Mezger, Babenstuber, Reding[1] und endlich die belgischen Thomisten Sylvius, Estius und Wiggers. Doch begegnen uns auch häufig Suarez, Toletus, Dicastillo u. a., von den neueren Scheeben und Schäzler. Fürs zweite ist aus diesem Werke Morgotts sein Bestreben ersichtlich, den heil. Thomas auch historisch aufzufassen. Nicht blofs die Grundlegung der thomistischen Lehre in der Patristik, sondern auch die Quellen des hl. Thomas in der Frühscholastik bilden den Gegenstand seiner Untersuchung. Allenthalben erweist sich der Verfasser als gründlichen Kenner der Geschichte des Thomismus bis herauf zur Jetztzeit. Wohlverdient war deshalb der Beifall, mit dem auch dieses Werk Morgotts aufgenommen wurde. Im Jahrbuch für Philosophie und spek. Theol. hat P. Feldner O. Pr. demselben eine sachliche Recension gewidmet,[2] in den Stimmen aus Maria Laach P. Lehmkuhl S. J.[3] Im Litterarischen Handweiser hat P. Jeiler warme Worte der Empfehlung für Morgotts Spender niedergeschrieben.[4] Er nennt diese Schrift eine „musterhafte Monographie“, eine „streng wissenschaftliche Arbeit“. „Ein solcher Gegenstand, mit dem hellen Lichte der tiefen Lehre des hl. Thomas beleuchtet, und zwar von einem

---

[1] Über den von Morgott so hochgeschätzten Salzburger Benediktiner vgl. Historisch-politische Blätter: Bd. 72. S. 485 ff. u. 581 ff.

[2] Dieses Jahrbuch IV, 242 ff.

[3] Laacher Stimmen Bd. 32, S. 231 ff.

[4] Litt. Handw. N. 418, Sp. 609—614.

unserer bewährtesten Kenner derselben, kann nur reiche Anregung und Belehrung bieten. . . . Die Lehre enstpricht durchaus dem Geiste und auch den mosaikartig zusammengefügten Worten des hl. Lehrers. . . . Ich schliefse mit dem Wunsche, dafs recht viele Leser sich die in diesem Buche niedergelegten Schätze echter kirchlicher Wissenschaft aneignen möchten.“ In der Litterarischen Rundschau äufsert sich Prof. Dr. Aloys von Schmid also[1]: „Nichts ist mehr geeignet, die Fortentwicklung einzelner Wissenschaften in gedeihlicher und fruchtbringender Weise zu fördern als gründliche Monographieen, welche sowohl in geschichtlichem wie sachlichem Betrachte über bestimmte Punkte eine eingehende Orientierung gewähren. Eine solche Monographie bietet uns der Vf. obenbezeichneter Schrift. . . . Es begegnet uns hier eine aufserordentliche Litteraturkenntnis, welche die bezeichnete Schrift allein schon als eine höchst wertvolle und verdienstliche Leistung erscheinen läfst.“ Für die hohe Bedeutung dieses Werkes unseres verstorbenen Thomisten spricht vor allem die Thatsache, dafs Prälat Prof. Dr. Oswald gerade auf die Lektüre des Spenders hin die intentio externa aufgegeben hat. Hören wir den greisen, hochverdienten Dogmatiker selbst[2]: „Seitdem ich die gelehrte und gediegene Abhandlung von Prof. Dr. Franz Morgott („Der Spender der hl. Sakramente“) wiederholt fleifsig durchgelesen habe, überzeugte ich mich, dafs diese meine Ansicht (sc. die intentio externa) nicht mehr haltbar und zu verteidigen sei. Ich nehme daher keinen Anstand, offen zu retraktieren und mit dem hl. Augustin zu sagen: „mallem me non dixisse“. Weiter unten bemerkt Oswald[3]: „Die Schrift ist mit staunenswerter Gelehrsamkeit und grofser Eindringlichkeit geschrieben.“

Neben diesen gröfseren Arbeiten war Morgott fortwährend auch in theologischen Zeitschriften und Litteraturblättern thätig, namentlich auf dem bislang noch unbetretenen Gebiete der Geschichte des Thomismus. In erster Linie kommen hier seine sorgfältigst gearbeiteten Artikel im Kirchenlexikon über Bañez, congregatio de auxiliis, Xantes Mariales, Marinis, Medina, Molina, Petrus Lombardus u. s. w. in Betracht, lauter wertvolle Bausteine für eine Geschichte des Thomismus. Leider hat Morgott seinen Lieblingsgedanken, eine Geschichte des Thomismus zu schreiben, nicht mehr ausgeführt. Der Schreibkrampf, woran er seit Jahren litt, verhinderte die Verwirklichung dieses wie

[1] Litt. Rundschau XII, 362—365.
[2] Oswald, Sakramentenlehre. 1894. (5. Aufl.) I. S. 127.
[3] A. a. O. S. 131 Anm. 1.

auch anderer wissenschaftlicher Pläne. Im Litterarischen Handweiser finden sich aus der Feder Morgotts gröfsere Aufsätze über Mariologie (1884), über den hl. Thomas und die praemotio physica (1887), über den Positivismus und seine Gegner in der katholischen wissenschaftlichen Litteratur (1890), über Roland von Bologna und die Sentenzenlitteratur des früheren Mittelalters (1892). Ins Eichstätter Pastoralblatt schrieb er 1877 den Artikel: „Das Dogma über die natürliche Erkennbarkeit Gottes und der Atheismus."

Zum Schlusse möchte ich noch auf einen Zweig der litterarischen Thätigkeit Morgotts hinweisen, der uns so recht einen Blick thun läfst in das edle pietätsvolle Herz des seligen Thomisten. Es ist dies seine Thätigkeit als Biograph. Vor allem ist hier das meisterhaft gezeichnete Lebensbild: „Dr. Franz Leopold Freiherr von Leonrod, Bischof von Eichstätt. 1892" zu nennen — Eine wirklich kostbare Festgabe zum 25jährigen Bischofsjubiläum. Ein weiteres Werk der Pietät, ein Buch so inhaltsreich und lesenswert, ist die schon mehrfach erwähnte Biographie seines Lehrers und Erziehers und Freundes Dr. Joseph Ernst, eine herrliche Weihegabe zum 50jährigen Jubiläum des Eichstätter Seminars (1888), dem der Verstorbene mit zartester und opferfreudigster Liebe zugethan war. Hier ist auch einschlägig die hübsche Lebensskizze, die er auch dem ihm befreundeten geistl. Rat Raymund Schlecht, diesem hervorragenden Kenner der Kirchenmusik, gewidmet hat.

Das ist ein kurzer Überblick über das litterarische Schaffen Dr. Morgotts, das ohne Zweifel ein gründliches, reiches und von den edelsten Motiven geleitetes gewesen ist. Die Liebe zur hl. Kirche und zur Wahrheit, die Liebe zum hl. Thomas, diesem Lehrer der Kirche und der Wahrheit, das ist der Stern gewesen für das litterarische Wirken des tiefgründenden Gelehrten, das ist aber auch die leitende Idee gewesen für die akademische Lehrthätigkeit des unvergefslichen Lehrers.

III.

43 Jahre hindurch war Dr. Morgott als Professor am bischöflichen Lyceum zu Eichstätt thätig (1857—1900), 12 Jahre als Professor der Philosophie (1857—1869), 31 Jahre als Lehrer der Dogmatik (1869—1900). Wenn vom Berufe des Priesters die Worte des englischen Lehrers gelten: „omnium operum divinorum divinissimum est cooperari Deo in salute animarum", welchen Segen schliefst dann nicht eine 43jährige Thätigkeit im

theologischen Lehramte in sich! Es trifft hier in Wahrheit zu das aristotelische Axiom: „Propter quod unumquodque tale, et illud magis.“ Der englische Lehrer hat die Würde und Bürde des Theologieprofessors gezeichnet in den Worten: „Theologiae doctores sunt quasi principales artifices, qui inquirunt et docent, qualiter alii debeant salutem animarum procurare.“ (Quodlib. I. art. 14 c.) Morgott war voll und ganz durchdrungen von der idealen Bedeutung seines Berufes. War er ja überzeugt von der Notwendigkeit einer gründlichen dogmatischen Durchbildung für jeden Priester. So schreibt er in der Vorrede zu seinem Spender der hl. Sakramente: „Was könnte für den Seelsorgspriester ‚praktischer‘ sein, als eine immer tiefere theologische Erkenntnis seiner erhabenen Würde und seines hl. Amtes?“ Gerade das Bewufstsein, instrumentum Dei ad salutem hominum zu sein, eine tief dogmatische Auffassung von der Würde der Gnade und dem System der sakramentalen Gnadenvermittlung, ein immer tieferes Eindringen in die Person und in das gottmenschliche Leben Jesu Christi, diese dogmatischen Überzeugungen sind die fruchtbarsten und unversiegbaren Quellen priesterlicher Heiligkeit und priesterlichen Seeleneifers. Der hl. Thomas sagt: „Per sacrum ordinem aliquis deputatur ad dignissima ministeria, quibus ipsi Christo servitur in sacramento altaris; ad quod requiritur maior sanctitas interior quam requirat etiam religionis status.“ (S. Th. 2. II. q. 184 a. 8 c.) Daraus ergibt sich von selbst, dafs die tiefere Erkenntnis der dogmatischen Motive des priesterlichen Seins und Lebens einen grofsen Einflufs auf das innere Leben des minister Christi ausüben mufs. Die dogmatische Ausbildung ist für den Priester die wichtigste, und darin bestehende wesentliche Lücken sind durch keinerlei praktische Routinen auszugleichen.

Dr. Morgott hat deswegen mit gutem Grunde ein so grofses Gewicht auf die Dogmatik gelegt, und er hat deswegen dem dogmatischen Lehramte seine Zeit und Kraft, seine Lust und Liebe geschenkt. Wenn wir ein geordnetes und getreues Bild des dogmatischen Lehrverfahrens Dr. Morgotts entwerfen wollen, so halten wir uns am besten an die bei Thomas (S. Th. I q. 1) namhaft gemachten Eigenschaften der Theologie und zeigen, dafs Morgotts Vorlesungen den Zuhörern die Theologie darstellten: 1. als Wissenschaft, 2. als eine Wissenschaft, 3. als Weisheit, 4. als Gotteswissenschaft.

Die Theologie ist nach der tiefen Auffassung des hl. Thomas eine Wissenschaft,[1] welche ihren Inhalt aus der Wissenschaft

[1] S. Thomas, S. Th. I q. 1 a. 2; de Verit. q. 14 a. 9; prolog. in I Sent. q. 1 a. 3 sol. 2. Alex. Hales, S. I q. 1 m. 1. Henric. Gandav.

Gottes und der Heiligen entnimmt (S. Th. I q. 1 a. 3 ad 2m). Unmittelbar fliefst diese Lehre dem Theologen zu durch das unfehlbare Lehramt der Kirche. Niederlegt ist dieselbe in erster Linie in dem Glaubensbewufstsein der Kirche, das sich in den Lehrentscheidungen kundgibt und sich mit dem Inhalt der heil. Schrift und der Tradition identifiziert. Da dieselbe veritas prima Lichtquell der natürlichen wie der übernatürlichen Wahrheit ist und deshalb ein wirklicher Widerstreit beider Wahrheitssphären a priori ausgeschlossen ist, so wird die Theologie auch die Kraft der natürlichen Vernunft voll und ganz in ihren Dienst ziehen. In dieser Weise wird die Dogmatik als Wissenschaft sich in die symbolisch-doktrinelle, positive und spekulative Dogmatik abstufen und ihre Vollkommenheit in der harmonikalen Synthese dieser drei Formen finden.

So hat auch Prof. Morgott die Dogmatik als Wissenschaft aufgefafst. Sein Ausgangspunkt war streng dogmatisch. Mit welcher Zartheit und Pietät hat er sich nicht stets an das unfehlbare Lehramt der Kirche gehalten! Es ist diese Liebe zur Kirche, dieses zartfühlende sentire cum Ecclesia einer der schönsten Züge im Leben des verstorbenen Theologen. Bei seinen Vorlesungen über den Traktat von der Kirche hat Morgott einmal gesagt, dafs seine gröfste Freude und sein schönster Lohn es wäre, wenn er seinen Schülern eine wahre und warme Liebe zur hl. Kirche einflöfsen würde. Den schmerzlichsten Eindruck auf unseres Thomisten streng kirchlichen Geist machten all jene Regungen und Äufserungen auf theologischem Gebiete, welche mehr oder minder die Liebe gegen die Kirche und deren Lehrorgane zu verletzen schienen. Der Traktat Dr. Morgotts über die Kirche ist eine seiner tiefsten Abhandlungen. Wohl mag derselbe dem mehr an die Oberfläche und an schematische Formen gebundenen Zuhörer mitunter allzu aphoristisch vorgekommen sein, aber der tiefer Gehende wird gerade durch diese Vorlesungen einen Einblick in das mystische Leben und Sein der hl. Kirche gewonnen haben. Der Traktat Morgotts über die Kirche ist ein streng dogmatischer Traktat, nicht vom juristischen oder apologetischen Standpunkte aus geschrieben, er ist im wesentlichen das Echo der tiefen Gedanken des Aquinaten über das Wesen der Kirche, dieses geistlichen Leibes Jesu Christi. Gerne hätte der verewigte Thomist noch die Lehre des heil.

Quodlib. 12 q. 3. — Capreoli Defensiones theolog. D. Thom. Aqu. in I Sent. prol. q. 1 (ed. Tours 1900). — Cajetan und Bañez in S. Th. I q. 2. — Schanz, Ist die Theologie eine Wissenschaft? 1900.

Thomas von der Kirche in einer Monographie behandelt. Er hat diese Aufgabe dem Schreiber dieser Zeilen anheimgegeben, der im Geiste und nach den Weisungen des teuren Lehrers dieses Problem zu lösen und die spekulative Lehre des hl. Thomas und der Thomistenschule über die Kirche organisch und quellenmäfsig darzustellen versucht.

In seiner Liebe zur Kirche schätzte Dr. Morgott besonders hoch jede kirchliche Lehrentscheidung, besonders die Doktrin des Tridentinums und Vatikanums, und er empfahl aufs wärmste den Catechismus Romanus.

In positiver Beziehung war Prof. Morgott bestrebt, ausführliche und übersichtliche Schrift- und Väterbeweise zu bieten, wobei er zugleich auf die mannigfache Manifestation des Dogmas in der kirchlichen Liturgie und auch auf die Bestätigung der Dogmen in der Urkirche (der Ecclesia primitiva des hl. Thomas) auf Grund der christlichen Archäologie hinwies. So ist es leicht erklärlich, dafs der dogmatische Stoff, den Dr. Morgott in sieben Semestern seinen Schülern übermittelte, ein sehr umfangreicher gewesen ist, eine solide und breite Grundlage für den Katecheten und Prediger. Bischof Franz Leopold schreibt diesbezüglich[1]: „Wir finden eine grofse Beruhigung in dem Gedanken, dafs beinahe der gesamte Diöcesanklerus . . . die gediegenen Vorträge der nun dahingeschiedenen Prof. Dr. Ernst und Dr. Morgott besuchte. Der Inhalt dieser Vorlesungen . . . ist ein kostbarer Schatz und ist das Fundament für unsere Katechese geworden.“

Besonderes Gewicht legte Dr. Morgott auf die spekulative Durchdringung des Dogmensystems, wobei er sich aufs engste an die sicheren und strengen Gedankengänge des hl. Thomas hielt. Gerne wies er die Zuhörer auf den Engel der Schule hin, wie er überhaupt nur mit tiefer Ehrfurcht und Begeisterung von dem Aquinaten sprach. Es lebte eben in ihm ganz die Sinnesart der grofsen Thomisten und deren innige Hingabe an den Engel der Schule. Wir erinnern z. B. an Wilhelm von Thocco, dessen Thomasbiographie vom Herzen kommt und zum Herzen dringt. Für Tholomäus de Luca war St. Thomas „praeclarissimus vir“.[2] Mit welcher Ehrfurcht redet nicht Hervaeus Natalis von dem „venerabilis doctor sanctus Thomas de Aquino“.[3] Konrad Köllin bezeichnet den Aquinaten, den er

[1] Pastoralschreiben vom 30. März 1900 (Eichstätter Pastoralblatt 1900. S. 42).
[2] Tholomaei de Luca Hexaëmeron (ed. Masetti) pag. 3.
[3] Herv. Natal. in I Sent. dist. 40 q. 3 contra.



fortwährend als Doctor sanctus citiert, als seinen „antisignanus",[1] und Melchior Cano erzählt von seinem Lehrer Franz von Vittoria den schönen Zug[2]: „Memini de praeceptore meo ipso audire, cum nobis secundam secundae partem coepisset exponere, tanti Divi Thomae sententiam esse faciendam, ut si potior alia ratio non succurreret, sanctissimi et doctissimi viri satis nobis esset auctoritas." Vincenz Ferre schreibt an der Spitze seines tiefgehenden Kommentars zur Prima[3]: „Faxit Deus, quod ab ipsius (sc. Sti Thomae) doctrina neque in iota neque in apice discedamus." Diese in der Thomistenschule traditionelle Ehrfurcht vor dem hl. Thomas beseelte auch Dr. Morgott. Noch in seinem Testamente empfiehlt er seine Seele auch dem hl. Thomas von Aquin.

Er erinnerte in seinen Kollegien auch an die anderen grofsen Scholastiker, besonders an den hl. Bonaventura, dessen Breviloquium er aufs wärmste empfahl; auch machte er auf die hauptsächlichsten Kommentatoren des Aquinaten: Cajetan, Franz von Ferrara, Bañez, Medina, Suarez, Sylvius, Estius, Ysambert u. s. w. aufmerksam, wie er überhaupt gelegentlich die bedeutenderen Theologen biographisch und bibliographisch kurz skizzierte und manche schätzbare litterarische Notiz mit einfliefsen liefs. Von den Neueren schätzte Dr. Morgott besonders Kleutgen, Schrader, Schäzler, Franzelin, Scheeben und Oswald. Jedoch vermied der zielbewufste Lehrer in den Vorlesungen „die Anhäufung vieler Büchertitel, alle überflüssig gelehrten Verbrämungen und Vollständigkeitsbestrebungen in ganz unwesentlichen Dingen und jeden überflüssigen und störenden Wortschwall im Vortrage".[4]

Wenn er auch auf dem Katheder sich grundsätzlich wenig in Schulstreitigkeiten und Polemik einliefs, so hat er doch in seinen Vorlesungen die der Thomistenschule wesentlichen Lehrpunkte lichtvoll dargestellt. Im Traktat de Deo uno und de gratia hat er mit der gröfsten Objektivität die durch die Kontroverse Schneemann-Dummermuth-Frins wieder angeregte Streitfrage von der scientia media und praedeterminatio physica behandelt. Er war durch seine Studien in den Werken der älteren

---

[1] Konrad Koellin, Quodlibeta quodl. V. Colon. 1523 fol. 52. Inkunabel der kgl. Münchener Hof- und Staatsbibliothek.

[2] Cano, De locis theol. l. XII c. 1.

[3] Vinc. Ferre, Comment. scholastica in Summam D. Thom. tom. I pag. 1. Osnabrugi 1680.

[4] Vgl. Stölzle, Karl Ernst von Baer und seine Weltanschauung. S. 611.

Thomisten zur festen Überzeugung gelangt, dafs gerade die Lehre von der praedeterminatio physica ein integrierender Bestandteil der thomistischen Lehre und mit der tiefen Auffassung des Aquinaten von Gott als causa prima aufs innigste verwachsen sei. Auch in der Frage über die Möglichkeit einer ewigen Weltschöpfung hat Morgott thomistisch gedacht. Unzweifelhaft der tiefste und schönste Traktat des seligen Professors ist seine Inkarnationslehre, wie ja auch in der Summa des hl. Thomas dieser Teil zu den schönsten und tiefsten gehört. Hier hat Morgott besonders die für das Verständnis des Christentums hochwichtige Lehre von der physischen, organisch-dynamischen Wirksamkeit Christi in der Menschheit gründlichst erörtert.

In der Sakramentenlehre hielt Morgott an der Sakramentalität der niederen Weihen fest. Mit besonderer Wärme und Ausführlichkeit verbreiteten sich seine Vorlesungen über die heil. Eucharistie. In dieser Weise hat Morgott die Theologie, die Dogmatik als Wissenschaft aufgefafst und seine Schüler zu einer tieferen Erkenntnis des Dogmenorganismus anzuleiten und anzueifern gesucht. Die Theologie ist nach der Lehre des heil. Thomas eine Wissenschaft. Vincenz Ferre O. P. schreibt hierüber also[1]: „theologia quoad omnem sui partem etiam includendo partem moralem procedit sub una ratione formali obiectiva: ergo quoad omnem sui partem, etiam includendo moralem erit una in athoma specie.“ Wenngleich in der Neuzeit aus historisch-praktischen Gründen die Theologie sich in viele Disciplinen gespaltet hat, so wird doch die innere Einheit der Theologie gewahrt, wenn die anderen theologischen Fächer in der Dogmatik ihr Ziel, ihre Richtschnur, ihr Ferment und ihre Stammwissenschaft suchen. In dieser Weise hat auch Dr. Morgott die Dogmatik als theologische Centralwissenschaft aufgefafst.

Dafs die Theologie eine Wissenschaft ist, kann man auch auf ihre Perennität und wesentliche Identität im Wechsel der Zeitanschauungen deuten und beziehen. Und gerade in dieser Rücksicht ist die Dogmatik eine eminent konservative Wissenschaft. Dabei wird jedoch der Dogmatiker den Fortschritt der exegetischen und kirchengeschichtlichen Forschungen dankbarst sich zu nutze machen als förderliche Mittel zum Zwecke, d. h. zur immer tieferen Erfassung der Mysterien des Christentums. Dr. Morgott war ein streng konservativer Theologe. Von einem wissenschaftlichen Fortschritt, den eine angebliche Versöhnung

[1] Vinc. Ferre O. P. Comment. in Summam D. Thom. tom. I p. 59 n. 113. Osnabrugi 1680.



der christlichen Dogmen mit der modernen Philosophie anbahnen soll, wollte er mit Recht wenig wissen, weswegen er sich auch a priori gegen den sog. Reformkatholicismus ablehnend verhielt und in demselben eine rückläufige Bewegung in die Zeit vor dem Vaticanum ersah. Hingegen nahm er mit Begeisterung die glänzenden Forschungsresultate auf patrologischem, archäologischem und exegetischem Gebiete in den Dienst seiner dogmatischen Untersuchungen.

Die Theologie ist nach der Lehre des hl. Thomas Weisheit im höchsten Sinne. Der englische Lehrer eignet der Wissenschaft einen sittlichen Beziehungspunkt zu, indem er die Wissenschaft zur Weisheit erhöht, welche nicht von unten (via inquisitionis), sondern von oben (via iudicii) die Dinge erfaſst und unter dem groſsen Gesichtspunkte Gottes würdigt. Der Wissensinhalt gewinnt hierdurch einen ethischen Charakter. Die übernatürliche Theologie ist im höchsten Grade Weisheit: „Ille, qui considerat simpliciter altissimam causam totius universi, quae Deus est, maxime sapiens dicitur. Sacra autem doctrina propriissime determinat de Deo secundum quod est altissima causa. Unde sacra doctrina maxime dicitur sapientia“ (S. Th. I q. 1 a. 6). Damit nun diese Idee der Weisheit in der Theologie recht zur Verwirklichung komme, ist eine übernatürliche Nachhilfe des heil. Geistes moralisch notwendig. Diese übernatürliche Einwirkung des hl. Geistes geschieht vorzüglich durch die theologische Liebe und durch die Gaben des hl. Geistes, besonders durch das donum sapientiae (S. Th. 2 II q. 45 a. 2) und durch das donum intellectus (S. Th. 2 II 98 und in III Sent. dist. 35 q. 2 a. 2) und findet ihr schönstes Ziel und ihre volle Kraft „durch die Realisierung des ebenfalls vom hl. Geiste ausgehenden übernatürlichen Lebens in unserem Innern. Denn dieses Leben versetzt uns in die innerste Kommunikation mit den Geheimnissen des Glaubens, stellt uns in unserem Inneren ein lebendiges Abbild derselben vor Augen, bringt uns in einen geistigen Kontakt mit ihnen, läſst uns sie gleichsam kosten und empfinden, und macht sie uns verwandt und vertraut“.[1]

In dieser Weise hat Dr. Morgott nach dem Beispiele des hl. Thomas („aurea sapientia Doctoris Angelici“ Encykl. Aeterni Patris) die Theologie als Weisheit aufgefaſst, er hat seine Dogmatik gleichsam zuerst gelebt und dann diese himmlischen Heilswahrheiten mit gewisser übernatürlicher Wärme, Liebe und Begeisterung vorgetragen. Der Geist der Frömmigkeit, den

[1] Scheeben, Dogmatik. I. Bd. S. 411 n. 1002.

Dr. Morgott durch sein Gebet, durch die Feier des hl. Opfers und durch Verehrung Mariens, der „sedes sapientiae", stets in sich vermehrte, belebte auch seine Vorlesungen. Der Verstorbene besafs eine kindliche Liebe zu Maria. Die Himmelskönigin bildete den letzten Gegenstand seiner Studien. Er war nämlich in seiner Neubearbeitung des Traktates de incarnatione bei der Mariologie stehen geblieben, als die tödliche Krankheit ihn ergriff. Es erinnert uns dieser Zug an den mit Morgott geistesverwandten Kardinal Zigliara, der noch auf dem letzten Krankenlager seinen Ordensgenossen die tiefempfundene Abhandlung: „Beata virgo Maria via est ad Christum" diktierte.[1]

Dr. Morgott hat es verstanden, nicht blofs quae docuit D. Thomas, intellectu conspicere, sondern auch quae egit, imitatione complere. Er war sich bewufst, dafs das Verständnis der Lehre des hl. Thomas eine Gnade Gottes sei, und er hat deswegen ein besonderes Gewicht auch auf das Gebet gelegt. Schreiber dieser Zeilen erinnert sich stets mit Rührung aus seiner Studierzeit, wie ihm der unvergefsliche Lehrer einst einen Zettel mitbrachte, worauf er mit zitternder Hand ein Gebet zu Ehren des heil. Thomas geschrieben hatte. Er übergab demselben dieses Gebet mit der Mahnung, dasselbe tagtäglich zu verrichten, um die Hilfe und Fürbite des englischen Lehrers auf das Studium herabzuflehen.

So hat Morgott die Theologie in der That als Weisheit aufgefafst und behandelt, als sapientia, „quae ipsas res divinas considerat propter seipsas, ut subiectum scientiae". (In Boeth. de Trinit. q. 5 a. 4 corp.)

Wie für St. Thomas, so war auch für Morgott die Theologie Gotteswissenschaft. Gott war der Mittelpunkt und das Ziel all seines Forschens. Gottes Wahrheit, Schönheit und Liebe immer tiefer zu ergründen, war das Motiv seines Studierens. Gott dereinst in der visio beatifica zu schauen, das war der Lohn, den der edle Thomist für seine Mühen und Arbeiten ersehnte und erflehte.

IV.

Am Schlusse unserer Darstellung angelangt, wollen wir uns das geistige Bild des unvergefslichen Lehrers und Gelehrten noch einmal kurz vergegenwärtigen. Zu diesem Behufe fügen wir einige Aphorismen und Aussprüche an, welche die Denkungsart

[1] Biographie Zigliaras von P. Dr. Th. Esser an der Spitze von Zigliara, Propaedeutica in s. theologiam (ed. 4) pag. X.



des verstorbenen Thomisten, seine ideale Vorstellung vom Studium des hl. Thomas zum Ausdruck bringen können. Es sind diese Äufserungen teils den Schriften Morgotts, teils auch aus Briefen entnommen, die derselbe dem Schreiber dieser Zeilen zur Belehrung und Aufmunterung geschrieben hat.

„Bleiben Sie stets eins mit mir in der Liebe und thätigen Verehrung des hl. Thomas! Keine Anfechtung, kein Spott, keine gegnerische Schule soll Sie von dem einmal eingeschlagenen Wege abbringen. Er ist der richtige: der unfehlbare Wegweiser Gottes auf Erden — auf Petri Stuhl hat uns denselben gezeigt. Auf diesem Wege allein finden Sie solide Wissenschaft" (Brief vom 15. April 1898). — „An dem hl. Thomas haben Sie einen recht lieben Zimmergenossen, der Sie auf dem Wege der Wissenschaft und Tugend immer höher führen wird, je mehr Sie auf seine Lehre und sein Beispiel achten" (Brief vom 30. September 1898).

„Sein gelehrter Kommentator (Franz v. Ferrara) hat ihn (den hl. Thomas) den Mann aller Zeiten genannt, und er ist dieser Mann sowohl nach vorwärts, als nach rückwärts in der Geschichte. Die Denkresultate der ihm vorangegangenen Jahrhunderte sind vor ihm versammelt, und die der künftigen liegen keimhaft in ihm. Die Vergangenheit beleuchtet er und gibt ihr Verständnis; er beugt sich ihr nicht, er beherrscht sie. Fast auf allen Wegen, welche die philosophischen Denker vor ihm gewandelt, treffen wir ihn an; keine der grofsen Fragen ist ihm unbekannt; jede löst er und die meisten in unübertroffener Weise. Was das vorchristliche Altertum im eifrigen Streben an Wahrheit errungen, das nimmt er als Eigentum der Kirche zurück, und wie aus Pflicht der Pietät führt er unausgesetzt die Verteidigung des gröfsten Heroen des natürlich-vernünftigen Wissens — des Aristoteles — gegen die verunstaltenden Hände der aufserkirchlichen, insbesonders arabischen Philosophen; und was die grofsen Denker der Patristik, Augustin voran, geleistet, das ist als unzertrennbares Fideikommifs der kirchlichen Wissenschaft in seine Summa eingegangen. Und wie die Gesamtwissenschaft der Zeit jenseits in ihn eingezogen, so ist die wissenschaftliche Entwicklung der Zukunft zum grofsen Teile von ihm ausgegangen. Die ganze folgende Periode hat entweder von ihm gezehrt oder ihn bekämpft: kein Denker weder vor, noch nach ihm hat so viele Kommentatoren, keiner so viele Gegner gefunden; keiner so viele Siege errungen" (Morgott, Geist und Natur S. 3 u. 4). „Thomas ist nirgends Panegyriker, Ascet, noch weniger Dichter; überall der scharfe, nüchterne Denker, der ernste und tiefe Theologe.

Er spricht nicht zum Herzen und zur Einbildungskraft, sondern zum Verstande; er liebt nicht glänzende Bilder, sondern klare, durchsichtige Begriffe; nicht überflüssige, kleinliche Fragen, sondern Erörterungen über Themata, die im Worte Gottes oder der Kirche einen sicheren Anhalt haben" (Mariologie S. 4). „Es kann nicht genug betont werden, dafs der hl. Thomas mit der Wahrheit der Lehre auch die Klarheit der Darstellung verbunden habe, und dafs gerade letztere ein Beweis für erstere ist. Ein tiefes und gründliches Studium der Werke des englischen Lehrers gewährt nicht blofs Sicherheit der Lehre, sondern befähigt auch den Geist, die Gedanken genau zu fassen und ihnen jene klare, bestimmte und einfache Form zu geben, welche allein der Wahrheit würdig ist und welche vielen neueren Werken so sehr mangelt. . . . Unser hl. Lehrer bedient sich des Wortes nur, um seinen Gedanken einzukleiden, nicht um ihn zu schmücken; er sieht nur auf die Idee, und bei ihm ist die Idee so gehaltvoll, so tief und schön, dafs sie weder figürlicher Ausdrücke, noch des Redeschmuckes bedarf" (Brief vom 18. Januar 1899).

„Die Thomisten der Jetztzeit müssen stets mit möglichst vollkommenen Arbeiten in die Öffentlichkeit treten, sonst imponieren sie unseren Gegnern nicht. Sie dürfen nicht mit leeren Lobpreisungen die Lehre des hl. Thomas empfehlen, sondern müssen an bestimmten Lehrpunkten zeigen, dafs die Lehre des Aquinaten noch im 2. Jahrtausend auf der Höhe der Zeit steht. Wir müssen uns auch den glänzenden Stil unserer Gegner aneignen, wie das z. B. Dr. Willmann gethan, und ihnen so die Lehre des hl. Thomas im Gewande unserer Zeit vorführen, damit sie sehen, dafs die Ideen des 13. Jahrhunderts auch in der Sprache des 20. Jahrhunderts ausgedrückt werden können, ohne ihre Wahrheit zu verlieren. Also feilen und immer wieder feilen jeden Artikel, jeden Satz, jedes Wort! Schreiben Sie keinen Satz nieder, der Ihnen nicht vollständig klar ist oder einem verständigen Leser unklar sein könnte. Klarheit ist ja der Hauptvorzug unseres Meisters" (Brief vom 18. Okt. 1899).

„Bañez war Ihnen freilich unentbehrlich. Er ist ein Theologe von ebenso grofser Ideenfülle wie spekulativer Tiefe und Klarheit" (Brief vom 17. Mai 1899).

„Zu meiner grofsen Freude bekennen sich nun auch die Benediktiner von Solesmes entschieden zum hl. Thomas. Unter dem Titel Studium Solesmense haben sie die Veröffentlichung einer grofsen Dogmatik begonnen, wovon bereits die zwei ersten Bände De Deo trino et uno erschienen sind. Sie schreiben in der Vorrede so schön: Discipuli sancti Thomae sumus et gloriamur

nos esse, et ideo sancti Thomae, quia Ecclesiae filii et matri in omnibus obsequentes. Zu gleicher Zeit veröffentlicht der belgische Benediktiner P. Janssens, Prof. der Dogmatik am Anselmianum in Rom, seine Vorlesungen ganz im Geiste des hl. Thomas. Deo sint laudes!" (Brief vom 17. Mai 1899).

„Bezüglich ihres Thomasstudiums erlaube ich mir die Bemerkung, dafs es gut sein dürfte, sich gleich ein bestimmtes Thema zu wählen und dies so durchzuarbeiten, dafs es die strengste Kritik der Neuzeit bestehen kann" (Brief vom 10. Mai 1898). „Diese Zeitschrift (nämlich die Revue thomiste), sowie Commers Jahrbuch dürften Sie kaum entbehren können" (Brief vom 15. April 1898).

Das sind nur ein paar Äufserungen, welche Morgotts thomistische Richtung kennzeichnen. Tief überzeugt von der Richtigkeit und der aufserordentlich hohen Bedeutung der Lehre des hl. Thomas in unserer Zeit hat er stets die thomistischen Bewegungen auf philosophischem wie auf theologischem Gebiete mit dem lebhaftesten Interesse, mit der Schärfe seines Geistes und mit der Begeisterung seines Herzens verfolgt.[1]

Mit Dr. Morgott ist ein edler, frommer Priester, ein hochgebildeter Gelehrter, ein tiefgehender Theologe, ein gründlicher Kenner des hl. Thomas aus diesem Leben geschieden. Sehr grofs ist die Zahl der Theologen, die der verstorbene Professor wäh-

[1] Ein konkreter Beweis für das lebhafte Interesse und tiefe Verständnis Morgotts für den Thomismus ist seine grofsartige, reichhaltige Bibliothek. In derselben findet sich die neuere thomistische, wie überhaupt dogmatische Litteratur in lateinischer, deutscher, spanischer, italienischer, französischer, englischer Sprache mit grofser Vollständigkeit. Dazu kommen als die Hauptschätze seiner Bibliothek alle die grofsen Scholastiker und eine hohe Anzahl von Thomaskommentaren, darunter sehr viele seltene und ungemein wertvolle ältere Werke. Dr. Morgott stand mit den Antiquaren in Paris, Rom, Löwen u. s. w. in Verkehr, und es war ihm eine grofse Freude, wenn er wieder einen hervorragenden Thomisten sein eigen nennen konnte. Noch in seinen letzten Lebensjahren schaffte er sich grofse thomistische Werke an, so z. B. den für die Angelologie höchst bedeutsamen Gastaldus de Alassio O. Pr., Comment. in Primam Sti Thomae oder die grofse Bibliotheca theologica des Karmeliten Dominicus a Ss. Trinitate u. a. m. Noch kurz vor seinem Tode erwarb er sich zwei vorzügliche Werke von dem Dominikaner P. Raphael Ripa, einem Mitgliede der Congr. de auxiliis, den weder das Kirchenlexikon, noch Hurters Nomenclator kennt, nämlich einen Kommentar zur Prima des hl. Thomas und einen anderen zu dem goldenen Büchlein de ente et essentia. Dr. Morgott, der in 85 Semestern dem Eichstätter Seminar sein Wissen und Studieren geweiht hat, vermachte demselben auch seine Bibliothek, dieses kostbare Rüstzeug seiner Wissenschaft.



rend 43 Jahren teils mit den Wahrheiten der Philosophie, teils mit den göttlichen Mysterien des Christentums vertraut gemacht hat. Zu den Zeiten des Kulturkampfes sind Hunderte von norddeutschen Theologen in das weltferne Eichstätt gekommen und haben aus den dogmatischen Vorlesungen Morgotts Begeisterung für die hl. Kirche, Liebe für die wahre kirchliche Wissenschaft und für die unverwelkliche Doktrin des hl. Thomas geschöpft.

Sollte dem einen und anderen der ehemaligen Schüler in Nord und Süd, in Ost und West diese bescheidene Skizze in die Hände kommen, o dann mögen dieselben dem dahingegangenen liebenswürdigen Professor ein frommes Gedenken widmen und bewahren, und in sich neu aufleben lassen sein ideales Bild. Wir nehmen Abschied von ihm, indem wir mit dem Hinblicke auf sein Leben und Wirken mit den Worten der heiligen Schrift schliefsen: „Qui docti fuerint, fulgebunt quasi splendor firmamenti: et qui ad iustitiam erudiunt multos, quasi stellae in perpetuas aeternitates“ (Dan. 12, 3).

ZUR REFORM DER THEOLOGISCHEN STUDIEN.

Von Dr. E. COMMER.

Das Christentum hat von Anfang an in Gestalt einer wohlorganisierten Ecclesia seinen Siegeszug durch die Welt angetreten, um die Wahrheit von Gott zu verkünden und die Menschen in alle Wahrheit einzuführen. Nach der auf die göttliche Offenbarung selbst gegründeten Auffassung ist aber die universelle Kirche, die in ihrem Schofs das lebendige Christentum trägt, kein natürliches Gemeinschaftsgebilde. Sie ist nicht eine menschliche Gemeinschaft von Anhängern derselben Religionslehre, wie die Gemeinde des Buddha. Sie ist auch nicht eine nach Analogie des Staates abgeschlossene Gesellschaft, und ebensowenig blofs eine Anstalt, die zur religiös-sittlichen Erziehung bestimmt ist. Die historische Gemeinschaft der Christen ist unendlich viel mehr, als alle notwendigen und freien Gesellschaften des Zoon politikon, welche unter dem Begriff der aristotelischen Koinonie enthalten sind. Sie ist in ihrem Werden, in ihrem Sein, in ihrem Fürsichbestehen wie in ihrem ganzen Seinsgrunde die durch und durch übernatürliche Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus, dem menschgewordenen Gottessohn. Für diesen Begriff

läfst sich freilich mit den Worten, die uns zu Gebote stehen, keine erschöpfende Definition geben: aber unlogisch ist der Begriff der Kirche deshalb doch nicht. Wir können eben das Göttliche nicht in unseren engen Begriff bannen. Die in der hl. Schrift niedergelegte Offenbarung gibt uns die beste Erklärung für das geheimnisvolle Wesen der Kirche: sie stellt uns die Kirche als den geheimnisvollen Leib des göttlichen Erlösers selbst bildlich dar. So ist die Kirche die reale Gemeinschaft der Menschheit mit dem Gottmenschen, durch welche die Menschheit an dem übernatürlichen Leben desselben teilnimmt. Darum mufste aber auch die Negation der Kirche in notwendiger Folgerichtigkeit den göttlichen Charakter des Christentums selbst bestreiten und als entschiedener Rationalismus mit der vollständigen Leugnung des Übernatürlichen enden. So weit ist es gekommen: unsere Zeit, die mit Recht auf ihre Wissenschaft stolz ist, hat das Übernatürliche aus ihrem Gesichtskreise verbannt; die Häresie ist dem Unglauben, der neuheidnischen Weltanschauung gewichen. Damit ist aber auch die Existenzberechtigung derjenigen Wissenschaft, welche die Kirche von sich selbst hat, in Frage gestellt; und es ist eine naturgemäfse Folge, dafs die katholische Theologie von den übrigen Wissenschaften nicht mehr als ebenbürtig angesehen wird. Unsere Theologie ist daher durch die Umstände auf Selbstverteidigung angewiesen.

Unser Klerus steht inmitten einer feindlichen Welt. Wir leben in der geistigen Revolution, welche mit der Auflehnung gegen die Autorität überhaupt auf allen Gebieten nach und nach ausgebrochen ist. Die sociale Bewegung, welche in die christenfeindliche und kirchenzerstörende Strömung hineingreift, umringt und bedrängt nicht blofs die Bischöfe, die auf hoher Warte stehen, und die Ordensmänner, welche Deiche bauen sollen, um das bedrohte Land vor den Wogen zu schützen, sondern ebenso den Pfarrer und seinen Kooperator, welche das Ackerfeld bestellen müssen. Die nationale Gärung, die immer weiter um sich greift, führt aber jenem socialen Zersetzungsprozesse neue Stoffe zu, die ihn beschleunigen.

Wenn der Seelsorger in dieser Mitte wirken soll, mufs er das nötige Wissen besitzen, um seinen Worten Achtung zu verschaffen. Der Kampf gegen die Autorität kann nicht mit Gewalt, sondern nur durch wahre Autorität beendet werden. Erste Bedingung aller Autorität ist aber die geistige Überlegenheit, die ohne ein Wissen nicht zu erlangen ist. Vom Beispiel christlicher Tugend und vom apostolischen Leben, das so wie so für den Priester nötig und selbstverständlich ist, reden wir hier

nicht, wo es sich nur um die geistige Bildung handelt. Will der Seelsorger auf die sogenannten gebildeten Klassen einwirken, so mufs er wenigstens die in breite Volksschichten hineingetragene Geistesbildung besitzen. Er mufs auf dem Niveau des Volksschullehrers, des Arztes, des Juristen, des Gymnasialprofessors, des Beamten stehen. Ohne akademische Bildung kann er auf diese Kreise, deren Bildung dem Volke noch immer imponiert, nicht erfolgreich einwirken. Aufserdem mufs er auch innerhalb seines kleinen Kreises als Volksführer in der socialen Bewegung auftreten können, um dem Arbeiter und dem Bauer zu raten. Damit ist aber die Sache noch längst nicht fertig. Jetzt kommt erst noch die positive Fachbildung hinzu, das theologische Studium, welches wegen der erwähnten äufseren Umstände eine enorme Vertiefung erfordert, wenn der Priester den Kampf gegen Unglaube, Irrtum und Verführung mit Aussicht auf Erfolg aufnehmen soll. Thut er es nicht, so ist es mit seinem Einflufs vorbei, und die Kirche hat dafür zu büfsen.

Es ist daher auch eine berechtigte Frage, ob die theologische Vorbildung unseres Klerus, wie sie zur Zeit in Deutschland und in Österreich gewohnheitsmäfsig dargeboten wird, für die Bedürfnisse der Gegenwart noch ausreicht. Dafs Mängel vorhanden sind, ist in jüngster Zeit unumwunden ausgesprochen worden; hat doch das Oberhaupt der Kirche selbst, Leo XIII., die Notwendigkeit von Reformen anerkannt und autoritativ die Bahnen dafür vorgezeichnet. Diese Mängel liegen unseres Erachtens im Betrieb der theologischen Wissenschaft. Die Inferiorität des theologischen Studiums, die mangelhafte Vorbildung des Klerus, die wir thatsächlich zugestehen müssen, ist aber nicht die Schuld der Kirche und ihrer Vorschriften, sondern liegt an der mangelhaften Durchführung der letzteren, an dem geringen Verständnis derselben, welches auch in höheren kirchlichen Kreisen trotz des päpstlichen Mahnwortes noch nicht behoben ist. Ohne diese notwendig gewordenen Reformen wird der Klerus auch der neuen Bewegung, welche auf Lostrennung von der Kirche drängt, schwerlich Herr werden. Im Reformationszeitalter hat die heilige Teresa, der praktische Auffassung und richtiges Urteil in seltenem Mafse eigen waren, den Ausspruch gethan: alles Unglück in der Kirche kommt daher, dafs die hl. Schrift nicht genug studiert wird. Wir können daher den alten Satz: omne malum a clero näher dahin präcisieren: omne malum a clero indisciplinato, alles Übel kommt vom mangelhaften Unterricht in der Theologie, deren Summe ja die hl. Schrift selber ist. Wenn wir es wagen, unsere persönlichen Ansichten hier auszusprechen,

so unterwerfen wir sie selbstverständlich dem besseren Urteil. Was uns aber dazu ermutigt hat, ist die Gewifsheit, dafs wir mit diesen Ansichten nicht allein stehen. Um nun gleich zu praktisch verwendbaren Resultaten zu gelangen, wollen wir uns zunächst über die Bedeutung der Theologie in der modernen Wissenschaft verständigen. Daraus wird sich leicht von selbst ergeben, was von der Pflege der Theologie unter den gegenwärtigen Verhältnissen zu sagen ist.

I.

Ich behaupte nun, die Theologie hat mehr denn je zuvor eine führende Stellung im ganzen Organismus der Wissenschaften. Dieses Recht gebührt ihr, es entspringt aus ihrer wesentlichen Aufgabe. Die Theologie ist noch heute das, was sie in der Blütezeit des Mittelalters gewesen ist, das Haupt des ganzen corpus scientiarum. Denn sie hat noch immer den Vorrang vor den übrigen Gliedern, weil sie Auge und Ohr für alle ist und in ihrer Weisheit die höchste wissenschaftliche Erkenntnis besitzt: in ihr kommen die Einzelwissenschaften gleichsam zum vollen Selbstbewufstsein. Sie teilt den übrigen Gliedern Lebenskraft und Bewegung mit, regt sie zur Ausübung der ihnen zugewiesenen besonderen Funktionen an und dirigiert sie dabei. Damit hat sie auch die Kraft, die Einheit des Körpers der Wissenschaften herzustellen und seine Gesundheit zu erhalten, und vermag die krank gewordenen Glieder wieder zu heilen. Unser Vergleich ist übrigens ganz berechtigt: weil nämlich der Organismus der Wissenschaften kein physischer Körper, sondern eine geistige Einheit ist, welche aus ideellen Gliedern besteht, so ist das Haupt hier allein das bewegende Princip. Die Theologie ist aber nicht nur intellektuelles Haupt, sondern in höherer Weise vermag sie zugleich auch das zu leisten, was das Herz im menschlichen Körper thut. Denn die christliche Theologie in ihrer Vollendung ist theologia mentis et cordis, die höhere Einheit von spekulativem und praktischem Wissen, von Kontemplation und Mystik, von Weisheit und Liebe.

Allen Wissenschaften kommt die Erforschung der Wahrheit zu; die ursächliche Erkenntnis der Wahrheit, die Ableitung derselben aus einem Erkenntnisgrunde ist ihre Aufgabe, die Wahrheit selbst ihr Ziel. Aber der Umfang der Wahrheitserkenntnis ist verschieden. Auf dem Gebiete, welches die Einzelwissenschaften zu erforschen haben, liegen nur Teilwahrheiten; und alle Wissenschaften zusammen, — Naturwissenschaften, Mathematik und die übrigen, die man heutzutage als Geisteswissenschaften

oder Philosophie im engeren Sinne bezeichnet, — bleiben mit ihrer ganzen Gefolgschaft von Hilfswissenschaften doch bei der Erkenntnis derjenigen Wahrheiten, die der Verstand auf natürliche Weise finden kann, stehen: über die materielle Welt, über den Menschen und seinen Geist gehen sie nicht hinaus. Allerdings sucht die Philosophie nach den letzten Ursachen, und ihre Metaphysik dringt bis zur Erkenntnis vom Dasein Gottes vor: allein auch die philosophische Gotteserkenntnis ist an sich unvollkommen, und thatsächlich ist ihr Spiegel nicht nur getrübt, sondern oftmals verzerrt er sogar das Erkenntnisbild.

Die Theologie dagegen sucht das Centrum der Wahrheit, die Wahrheit überhaupt, und findet sie in dem rein geistigen Wesen Gottes, welches Urgrund aller Wahrheit ist. Ihr besonderer Gegenstand ist nämlich Gott selbst in seiner Gottheit, in seiner innersten geheimnisvollen und übernatürlichen Wesenheit. Dieses höchste Erkenntnisobjekt ist deswegen für die Theologie, die auch nach ihm ihren Namen führt, allein zugänglich, weil es sich ihr in derjenigen geistigen Beleuchtung darbietet, welche von der Selbstoffenbarung der Gottheit ausgestrahlt wird, wenn Gott selbst den Schleier seines Geheimnisses lüftet. Der Gottesbegriff, oder, was dasselbe besagt, die Gottesidee der christlichen Theologie ist daher auch wesentlich vollkommener, als die höchste und reinste Form der Gottesidee, welche die Philosophie jemals gefunden hat oder finden könnte. Alle philosophische Forschung mufs von den Thatsachen der äufseren oder inneren Erfahrung ausgehen und schliefst aus dem gegebenen Erfahrungsinhalt auf das Vorhandensein einer Ursache. Aus den in der Erfahrungswelt gegebenen Wirkungen gewinnt sie die Gewifsheit vom Dasein einer ersten und höchsten verborgenen Ursache für alles Gewirkte, und diese Ursache aller übrigen Ursachen nennt sie Gott. Sie sieht in ihm den Schöpfer aller Dinge, den letzten Wahrheitsgrund, und sie erkennt die notwendigen Eigenschaften, welche Gott als Schöpfer haben mufs. Aber sein tiefstes Wesen, seine von der Welt gänzlich verschiedene und geheimnisvolle innerste Natur, sein immergöttliches Leben mufs ihr stets verborgen bleiben. Die Theologie allein, der Gott sich selbst enthüllt, sieht in das Innerste der Wahrheit: ihr allein ist es vergönnt, die lebendige und persönliche ewige Urwahrheit, den Wahrheitsgrund aller Wahrheiten, im geistigen Wesen Gottes zu erkennen. Und damit erfafst sie im Princip alle Wahrheit; denn sie schöpft aus dem ewigen Born, aus welchem sowohl die übernatürlichen geheimnisvollen Wahrheiten, als auch die Vernunftwahrheiten quellen.

Darum gebührt der Theologie die centrale Stellung unter den Wissenschaften überhaupt: sie ist die Sonne, um welche die Planeten ihre Bahnen durchlaufen; sie spendet ihnen das Licht und die Wärme, deren sie alle bedürfen, um selber zu leuchten. Das Wahrheitsgebiet der übrigen Wissenschaften ist nur ein begrenztes, sie können daher nicht alle Rätsel lösen. Die tiefste Erkenntnis der Weltdinge vollzieht sich erst in der Gotteserkenntnis: dann hängt die Kette der Ursachen, welche unsere Vernunft gebieterisch fordern mufs, nicht mehr phantomartig in der Luft, sondern hat ihren Festpunkt gefunden. Von dem Gottesbegriff der Theologie müssen daher alle Wissenschaften profitieren. Ohne ihn ist die logische Begründung der Wahrheit und ihrer Gewifsheit haltlos. Ohne ihn ist die Zweckmäfsigkeit in der Körperwelt wie in der geistig-sittlichen Welt unerklärbar, und die Naturgesetze selbst verlieren ihre Sanktion, die sie nur vom Gesetzgeber empfangen können. Denn die Naturwissenschaften sowohl wie die Ethik mit der Jurisprudenz und Sociologie, im weitesten Umfange dieser Disciplinen, können ohne die Zweckidee nicht auskommen und setzen ebenso einen letzten Zweck wie eine erste Wirkursache voraus, deren Wesen sie aber nicht mehr ergründen können. Ohne den Gottesbegriff ist weder Ursache noch Wirkung, weder Ursprung noch Ziel verständlich; die Realität, die Ordnung und Kontinuität der Welt verflüchtigt sich; der Zweifel beginnt und verschlingt alles, was es noch von Wahrheit und Wissenschaft gibt; die Weltgeschichte mit ihrem höheren Plane verödet und versandet, das menschenwürdige Leben hört auf, die Wissenschaften sind nicht mehr, und die Gewifsheit ist unwiederbringlich verloren. In dem Gottesbegriff der Theologie kommen die Einzelwissenschaften erst zum vollen Selbstbewufstsein, sowie die Sinne des Menschen im inneren Sinne, der im Haupte sein Organ hat, wo ihre Eindrücke sich vereinigen. Daher können die Wissenschaften niemals der Theologie entbehren, und ihr Fortschritt ist an die Theologie geknüpft. Und die letztere hat ihre Aufgabe darin, den Weg zur Wahrheit zu weisen und die Erkenntnis derselben mit übermenschlicher, mit göttlicher Gewifsheit zu verbürgen. Sie will nicht despotisch in die Forschung der Einzelwissenschaften eingreifen, die naturgemäfse Entfaltung derselben nicht binden; aber sie treibt die Wissenschaften zur Forschung an, stellt ihnen die höchsten Probleme, zeigt den Weg zur Lösung und verknüpft die Resultate. Die lebensvolle Einheit, der Organismus der Wissenschaften hängt ab von ihrer Verbindung mit dem Haupte, der Theologie. Sie ist selbst die übernatürliche Wissenschaft, die ideale Voraussetzung aller natürlichen Wissenschaften.

II.

Soll nun die Theologie im Zeitalter der Wissenschaften, wie sich das unserige gern nennt, ihre Aufgabe erfüllen, ihre kapitale Stellung behaupten, so bedarf sie offenbar allseitiger liebevoller Pflege. Sehen wir uns darum ihre Zweige näher an, damit wir zuerst den Umfang und die Reihenfolge des allgemeinen Studiums der Theologie und in der Folge auch die Bedingungen des höheren wissenschaftlichen Betriebes desselben markieren können.

Der Mittelpunkt der Theologie ist, wie auch ihr Name besagt, unstreitig die auf Offenbarung ruhende Gotteslehre im weitesten Umfange. Dieselbe betrachtet das göttliche Wesen, welches erste Wirkursache und letztes Ziel ist und in seiner Menschwerdung den Weg zur Erreichung dieses Zieles geöffnet hat. Die Betrachtung Gottes in seiner schöpferischen und erlösenden Wirksamkeit nennen wir heutzutage Dogmatik, die Betrachtung Gottes in seiner Bedeutung als unser letztes beseligendes Ziel dagegen Moral. An diesem Stamme der Theologie gibt es viele Äste: aber die specifische Einheit des ganzen Baumes, der eben eine in sich vollkommen geschlossene und einzigartige übernatürliche Wissenschaft bildet, wird durch die Fülle der Zweige nicht gestört. Für unseren Zweck dürfen wir hier von dem Streit über die beste Einleitung der Theologie völlig absehen, weil wir es nur mit dem Studiengang zu thun haben, der doch auf die praktischen Bedürfnisse Rücksicht nehmen mufs. Wegen der centralen Stellung, die wir der Theologie einräumen, ist es einleuchtend, dafs das Studium dieser letzten und höchsten Wissenschaft auch einer Vorbereitung bedarf. Übergehen wir die allgemeine humanistische Vorbildung, welche das Gymnasium bieten soll, so können wir als Vorstufen zur eigentlichen Theologie einerseits die philosophisch-apologetische, andererseits die historisch-biblische Vorbereitung bezeichnen.

Was die erstere anlangt, so ist es unbestritten wahr, dafs das Studium der Philosophie für den Theologen einfach unentbehrlich ist. Ohne Kenntnis der Philosophie ist eine solide Dogmatik und Moral undenkbar. Gute Christen können wir freilich auch ohne Philosophie werden, aber niemals gute Theologen. Jene theologischen Disciplinen ruhen allerdings ganz auf der Offenbarung; denn die Theologie geht von den Glaubensartikeln aus: sie empfängt mit gläubigem Herzen die geoffenbarten Geheimnisse. Indem sie aber vom Glauben ausgeht, gelangt sie darüber hinaus zum wirklichen Wissen. Ihre Parole

ist das alte Wort: credo ut intelligam. Theologie ist also nicht dasselbe wie der Glaube, sie ist vielmehr die irdische, aber schon übernatürliche Vorbereitung auf die klare Anschauung Gottes, welche der himmlische Lohn des Glaubens sein wird. Die eigene Arbeit der Theologie besteht aber in der Anstrengung der menschlichen Vernunft, um durch schlufsfolgerndes Denken die in den Glaubensartikeln liegende Wahrheitssumme zu entwickeln, den Zusammenhang der einzelnen Geheimnisse zu begründen und die Übereinstimmung derselben mit den natürlichen Vernunftwahrheiten zu konstatieren. Das Geheimnis selbst kann und will die Theologie nicht beweisen, sonst hörte es auf, Geheimnis zu sein und wäre nie eine ganz und gar übernatürliche Offenbarungswahrheit gewesen: aber das Geheimnis von den Widersprüchen zu befreien, welche die natürliche Schwäche unserer Vernunft irrtümlicherweise darin finden könnte, das ist die eigenste Arbeit der Theologie und eine wahrhaft wissenschaftliche Leistung. Darum verlangt aber die Theologie die Benutzung aller philosophischen Wahrheiten; ohne Philosophie würden wir beim Glauben stehen bleiben müssen und brächten es nicht einmal zu einer positiven Dogmatik, geschweige denn zu einer spekulativen Durchdringung und überzeugenden Verteidigung des Glaubensinhaltes.

Die philosophische Vorbildung mufs mit der Logik beginnen. Die rein natürliche Logik des gesunden Menschenverstandes reicht überhaupt nicht zum Betriebe einer Wissenschaft aus; denn jede Wissenschaft wendet in ihrem formalen Denken, in ihrer Methode die Kunst der Logik an, und diese Kunst mufs gelernt und geübt werden. Das gilt besonders für die Theologie, weil ihr Gegenstand sowohl an Tiefe des Gedankeninhalts wie an Abstraktionsschwierigkeit die Objekte der übrigen Wissenschaften weit übertrifft; denn die Glaubensgeheimnisse erfordern noch feinere Unterscheidungen und ein schärferes Nachdenken, als es selbst für die metaphysischen Sätze nötig ist. Wir brauchen nur an die Geheimnisse der hl. Trinität und der Menschwerdung Gottes zu erinnern, welche der menschlichen Vernunft solange widersprechend erscheinen, bis dieselbe gelernt hat, zwischen der Natur eines Wesens und seiner Persönlichkeit zu unterscheiden. Oder nehmen wir das Grundproblem selbst, so sind wir genötigt, zu seiner Lösung dasjenige Merkmal zu suchen, welches nicht blofs die Gottheit von allen anderen Wesen unterscheidet, sondern innerhalb der göttlichen Wesenheit selbst der tiefste Sachgrund für alle übrigen göttlichen Eigenschaften ist.

Die Theologie bedarf ferner kosmologischer, psychologischer, ethischer und metaphysischer Wahrheiten in einem sehr grofsen Umfange. Jeder Gottesbeweis mündet in die Metaphysik ein. Soll etwa der Theologe, weil er gläubig ist, nicht lernen, wie das Dasein Gottes wissenschaftlich bewiesen wird, was er doch den Ungläubigen gegenüber thun mufs, um in ihnen das Fundament des Glaubens zu erbauen? Das vatikanische Konzil hat als Glaubenssatz definiert: das Dasein Gottes kann durch die blofse Vernunft erkannt und streng bewiesen werden. Also darf der Theologe auf die metaphysischen Beweismittel dabei nicht verzichten. Die Schöpfungslehre setzt die Kenntnis der Naturphilosophie (Kosmologie) voraus. Die dogmatische Lehre vom Menschen, von der Inkarnation, von der Gnade und den Sakramenten setzen ebenso wie die gesamte Moraltheologie die psychologischen Wahrheiten voraus. Ja, wenn der Volksschullehrer zu seiner Ausbildung in der Pädagogik die psychologischen Vorkenntnisse sich erwerben mufs, so mufs der Priester, welcher Religionsunterricht zu erteilen hat und die Gewissensleitung übernimmt, ganz sicher ein Kenner der Psychologie sein. Dazu genügt aber die moderne physiologische Psychologie oder die sogenannte Psycho-Physik allein nicht; denn die Fragen über die Natur der Seele, über ihre Geistigkeit und Unsterblichkeit, über ihren Ursprung und ihre Kräfte, sowie die einschlägigen Fragen des erkenntnistheoretischen Problems müssen vornehmlich studiert werden.

Metaphysische Probleme durchziehen die gesamte Theologie, sie sind die Einschlagsfäden ihres feinen Gewebes. Die ontologischen Principien sind schon zur Bestimmung des Gottesbegriffs unentbehrlich. Wirklichkeit und Möglichkeit, Substanz und Accidens, Natur und Hypostase (Person), Ursache und Wirkung u. s. w. treten uns überall in der Dogmatik und Moral entgegen. Eine blofse Kenntnis der Wortbedeutungen dieser Begriffe hilft uns nichts. Ohne den sachlichen Inhalt der Begriffe zu verifizieren, kann die Theologie ihre Beweise nicht herleiten und ihre Sätze nicht auf die obersten und allgemeinsten Principien zur Prüfung ihrer Richtigkeit zurückführen. Sie hat das Bedürfnis nach philosophischen Hilfsmitteln: wird es nicht befriedigt, so konstruiert sich jeder selber seine Begriffe; Irrtümer und Häresieen sind dann die unvermeidliche Folge, wie die Geschichte der Theologie klar beweist. Gerade der Subjektivismus ist die Ursache für den Niedergang der modernen Theologie gewesen, und erst durch die Rückkehr zur Philosophie der Vorzeit hat sie sich wieder verjüngt.

Daher hat die Kirche stets eine philosophische Vorbildung für die Theologie verlangt und das Studium der Philosophie zur Pflicht gemacht. Wir brauchen nur an die eindringlichen Mahnungen zu erinnern, die in unserer Zeit Pius IX. im Jahre 1856 an den österreichischen Episkopat gerichtet hat: sie fanden einen Wiederhall auf den beiden Provinzialkonzilien von Wien (1858) und Köln (1860). Seitdem hat, wie allbekannt ist, Leo XIII. durch die Encyklika vom 4. August 1879 und eine ganze Reihe weiterer hochwichtiger Bestimmungen die kirchlichen Vorschriften darüber codifiziert und in authentischer Weise interpretiert. Damit war die Reform des theologischen Studiums im Princip vollzogen. Denn wenn man auch in allen wahrhaft kirchlich gesinnten Kreisen sich längst von der Notwendigkeit der christlichen Philosophie überzeugt hatte, so war es doch Leo XIII. vorbehalten, das erlösende Wort der höchsten Autorität zu sprechen, indem er auf die Gesetze seiner Vorgänger zurückgriff und als christliche Philosophie die philosophia perennis, welche durch Thomas von Aquin ihren vollendeten Ausdruck erhalten hat, zu erklären. Von ihr sagt der hl. Vater in dem Breve Gravissime Nos: „Die Philosophie des hl. Thomas ist ja schliefslich doch keine andere als die aristotelische; sie hat der englische Lehrer unter allen Erklärern mit der gröfsten Wissenschaftlichkeit ausgelegt, sie hat er von Irrtümern, wie sie dem nichtchristlichen Schriftsteller leicht begegnen, gereinigt und dadurch zur christlichen Philosophie gemacht; sie hat er zur Erklärung und Verteidigung der katholischen Wahrheit selbst benutzt." Und im Breve Officio sanctissimo sagt er von der soliden Philosophie des hl. Thomas: „Sie zeigt klar, wie die einzelnen Dinge in zusammenhängender Reihe voneinander abhängen, wie alle unter sich in Verbindung und in Zusammenhang stehen, wie alle ihre obersten Principien haben. Die folgernde menschliche Vernunft will zwar zur inneren und verborgenen Erkenntnis der Dinge mit freiem Blick hindurchdringen und kann gar nicht anders als es wollen; wenn sie aber den Aquinaten zum Führer und Lehrer hat, thut sie es gerade mit gröfserer Leichtigkeit und Freiheit, weil sie dann ganz sicher handelt, und jede Gefahr fernliegt, die Grenzen der Wahrheit zu überschreiten. Denn das darf man nicht Freiheit nennen, wenn man nach Willkür und Laune Meinungen befolgt und ausstreut, sondern vielmehr die allerschlimmste Zügellosigkeit, eine lügnerische und trügerische Wissenschaft, eine Schmach und Knechtschaft des Geistes."

Infolge dessen ist auch an mehreren theologischen Fakultäten ein philosophischer Unterricht für die Theologen eingeführt

worden, auch unter dem ominösen Titel einer philosophisch-theologischen Propädeutik. So dankenswert diese Neuerung ist, so genügt sie jedoch weder dem erstrebten Zweck, noch den kirchlichen Vorschriften vollkommen. Denn bei der kurz bemessenen Zeit kann kein vollständiger Kursus der Philosophie gegeben werden, sondern nur eine Auswahl der allernotwendigsten philosophischen Lehrstücke, welche in der Dogmatik und Moral vorausgesetzt werden müssen. Eine gründliche Behandlung selbst dieser ausgewählten Partieen ist offenbar unmöglich; weil es unausführbar ist, die aus dem Zusammenhange des Systems herausgegriffenen Sätze für sich vollständig zu beweisen und ihre Bedeutung im Ganzen der Philosophie zu erklären. Mit einer kurzen „Propädeutik“ werden wir niemals einen festen Unterbau für die eigentliche Theologie zu stande bringen. Dazu kommt ferner noch der Umstand, dafs bei der Kürze des theologischen Trienniums auf deutschen Universitäten ein naturgemäfser Stundenplan leider nicht eingehalten wird und vielleicht auch nicht eingehalten werden kann. Wenn die sogenannte philosophische Propädeutik gleichzeitig in demselben Semester mit der Logik gehört wird, oder, was auch oft vorkommt, früher als die Logik, so steht die Propädeutik selbst, welche doch die Kenntnis der Logik schon voraussetzen mufs, vollständig in der Luft und kann weder mit Erfolg dociert, noch verstanden werden.

Das Studium mufs daher mit der Logik begonnen werden, und daran sollte die eigentliche Philosophie in den folgenden drei Semestern gehört werden, nämlich Kosmologie und Psychologie, Ethik und Metaphysik, so dafs für den philosopischen Unterricht im ganzen vier Semester anzusetzen sind. Was die Reihenfolge der philosophischen Fächer anlangt, so kann man ja darüber verschiedener Meinung sein. Die jetzt übliche Methode, welche die Ontologie, einen Teil der Metaphysik, voranstellt, entspricht freilich nicht dem Geist und dem traditionellen Lehrgange der christlichen Philosophie, welche vom Leichteren zum Schwierigeren fortschreitet. Denn die Metaphysik erfordert den höchsten Grad des abstrahierenden Denkens und stellt deshalb namentlich an den noch wenig geübten jugendlichen Verstand die höchsten Anforderungen: darum wurde sie immer als der Schlufsstein des philosophischen Lehrgebäudes betrachtet. Wir dürfen bei diesen pädagogischen Erwägungen uns auch die traurige Thatsache nicht verhehlen, dafs der Niedergang der humanistischen Bildung auf dem modernen Gymnasium überhaupt die Entwicklung des selbständigen Denkens stark behindert. Es ist

das eine Erfahrung, welche nicht blofs von Theologieprofessoren, sondern von Lehrern der verschiedensten Fakultäten beklagt wird.

Nach einer anderen Richtung hin ist auch der Versuch gemacht worden, die philosophische Vorbildung der Theologiestudierenden durch das Studium der Philosophiegeschichte zu heben. Dafs eine solche Vorlesung den Unterricht in der eigentlichen Philosophie nicht ersetzen kann, bedarf keines Beweises. Die Geschichte der Philosophie ist gewifs auch ein wichtiges Hilfsmittel für die Theologie und besonders für die Dogmengeschichte selbst. Allein die notwendigste Darstellung von der Entwicklung der philosophischen Lehren wird in der systematischen Darstellung der Philosophie schon von selbst ihre Stelle finden. Jedenfalls ist es eine vergebliche Mühe, die Anfänger, welche die Philosophie selbst noch nicht erlernt haben, in die Philosophiegeschichte einzuführen: unter Umständen ist der Versuch sogar sehr gefährlich. Für den Anfänger ist eine selbständige Beurteilung der verschiedenen Systeme, die sich im Laufe der Zeiten entwickelt haben, einfach unmöglich: er wird zwischen Wahrheit und Irrtum nicht unterscheiden können. Eine jedes Mifsverständnis und jeden Irrtum ausschliefsende Kritik der geschichtlich hervorragenden Systeme von seiten des Lehrers müfste aber weit über das Mafs hinausgehen, welches diesem Zweige innerhalb der akademischen Studienzeit zugewiesen werden kann. Philosophiegeschichte ist ein Fach, welches den begabteren Studenten sehr wohl empfohlen werden kann, — aber erst am Schlusse ihrer systematischen Ausbildung in der Philosophie. Die einseitige Bevorzugung der Philosophiegeschichte beruht aber auf einer irrigen Vorstellung von ihrem Werte und einem mangelhaften Verständnis für den Wahrheitsgehalt der philosophia perennis selbst.

An die Philosophie müssen wir die Apologetik anreihen. Sie dient der Theologie als nächste unmittelbare Vorbereitung, steht aber selbst noch auf philosophischem Boden. Denn sie geht nicht vom Glauben, sondern von den Vernunftprincipien aus und kämpft nur mit den Waffen der natürlichen Vernunft. Sie gehört daher selbst noch zu den natürlichen Wissenschaften und ist eigentlich die Krone der Philosophie. Wie die Metaphysik noch mit den Mitteln der Vernunft im stande ist, das Dasein Gottes, der ersten Ursache aus ihren Wirkungen, den Weltdingen, zu erkennen, so vermag die Apologetik ebenfalls mit der Vernunft in philosophischer Weise aus den historischen Thatsachen der Offenbarung das Dasein einer übernatürlichen Welt von Wahr-

heiten (Geheimnissen) und Thatsachen (Wundern) zu erkennen und zu beweisen. Der philosophische Charakter der Apologetik zeigt sich darin, dafs sie nicht vom Glauben, sondern von den Vernunftprincipien ausgeht; der Zweck, den sie dabei verfolgt, ist allerdings ein theologischer, nämlich die Fundamentierung des Glaubens, aber dieser äufsere Zweck hebt ihren philosophischen Charakter nicht auf. Von der Metaphysik und den übrigen philosophischen Fächern unterscheidet sich dagegen die Apologetik nur unwesentlich, indem sie sich auf historische Thatsachen erstreckt, die als solche aber immer noch für die Vernunft erkennbar bleiben. Hieraus ist aber zugleich klar, dafs die Methode der Apologetik die philosophische sein mufs, welche ausschliefslich auf strengen Vernunftbeweisen beruht, während für die Theologie in erster Linie der Auktoritätsbeweis aus den Quellen der Offenbarung mafsgebend ist. Aufgabe der Apologetik ist es daher, den sicheren Nachweis der thatsächlichen göttlichen Offenbarung zu erbringen: darin ist aber der Beweis für die göttliche Gründung der Kirche, in welcher jene Offenbarung forterhalten wird, von selbst mit eingeschlossen. Die Apologetik beweist somit, dafs der Glaube möglich ist, weil er vernunftgemäfs und widerspruchsfrei ist. Dagegen gehört es nicht mehr zu ihrer Aufgabe, den Inhalt der einzelnen Glaubensgeheimnisse als widerspruchslos und glaubwürdig zu erweisen: diese Arbeit fällt vielmehr ganz der Dogmatik und beziehungsweise der Moraltheologie zu.

Um nun das Terrain für ihre Beweisführung zu gewinnen, mufs die Apologetik zunächst die Leugner der übernatürlichen Ordnung principiell widerlegen und die dreifache Wurzel des Irrtums ausrotten: das geschieht durch wissenschaftliche Kritik der Weltanschauungen des Materialismus, des subjektiven Idealismus und endlich des Pantheismus (Transcendentalismus). Damit fällt ihr aber eine Reihe von Sonderaufgaben zu, deren glückliche Lösung eine umfassende Bildung und den ganzen Mann erfordert. Um den Materialismus nicht durch Phrasen, sondern durch Beweise zu widerlegen, mufs die Apologetik wirklich auf die naturwissenschaftlichen Fragen eingehen und, was heutzutage noch eine dringende Notwendigkeit ist, auch die Evolutionslehre in ihrem ganzen Umfange berücksichtigen. Um den falschen Idealismus und Pantheismus in seinen schillernden Gestalten zu bekämpfen, mufs sie die Entwicklung der modernen Philosophie kritisch verfolgen. Bei der Begründung der Offenbarung kann ihr eine wissenschaftliche Kritik der zwar noch jungen, aber doch schon sehr einflufsreich gewordenen Religionsgeschichte mit

ihren willkürlichen hypothetischen Theorieen nicht erspart werden, wozu sie bedeutende linguistische und historische Vorkenntnisse aufweisen mufs. Für den Nachweis der christlichen Offenbarung ist die historisch-kritische Untersuchung über die Entstehung des Christentums und der Kirche unerläfslich.

Mit Rücksicht auf die Umstände, auf die zu einer Zeit und in einem Lande vorherrschenden geistigen Strömungen wird man gewifs die Apologetik verschiedentlich behandeln müssen: das eine Mal wird das naturwissenschaftliche Interesse, das andere Mal das historische und spekulative (philosophische) in den Vordergrund treten. Aber an den Hauptfragen wird man doch nicht vorübergehen dürfen; und so ergibt sich die Notwendigkeit, die sicheren Resultate der Naturwissenschaften, der Historik und der Philosophie allseitig zu benutzen. Und nur wenn das geschieht, werden wir den Vorwürfen begegnen können, welche man besonders in Frankreich, aber auch schon bei uns gegen die alte Apologetik erhoben hat, als ob sie für unsere heutigen Bedürfnisse principiell nicht mehr ausreichend wäre. Nun steht heutzutage bei uns das apologetische Interesse im Vordergrund. Der Kampf richtet sich gegen den übernatürlichen Charakter des Christentums und der Kirche. Die Theologie selbst mufs daher an einer Apologetik, welche den strengsten Anforderungen der Wissenschaft nach Inhalt und Methode gerecht wird, durchaus festhalten, denn ihre eigene Existenzberechtigung hängt davon ab. Bei der Fülle des verschiedenartigsten Materials und seiner Wichtigkeit auch für das Leben und besonders für das praktische Wirken des Priesters ist daher eine oberflächliche und verkürzte Behandlung des apologetischen Studiums von den schlimmsten Folgen. Ungenügende apologetische Beweise liefern den Gegnern nur neue Waffen an die Hand, um das Christentum zu bekämpfen. Wir glauben daher nicht zu irren, wenn wir für den apologetischen Unterricht drei Semester fordern: das erste zur Widerlegung der principiellen Irrtümer, das zweite für den Beweis der übernatürlichen Ordnung im allgemeinen, das dritte für die Thatsache der christlichen Offenbarung und Kirche. Besonders möchten wir Übungen über gewisse apologetische Fragen mit dem theoretischen Unterricht verbunden sehen. Dieses Studium kann aber nur dann fruchtbringend wirken, wenn es erst erfolgt, nachdem die Grundlage der philosophischen Vorbildung fertig geworden ist, so dafs wir die apologetischen Vorlesungen erst im zweiten oder dritten Studiensemester beginnen lassen. Die Erfahrung zeigt, dafs die ins erste Semester verlegten Vorlesungen über dieses Fach zu wenig Verständnis finden. Die

Ausdehnung, welche wir für dieses Studium verlangen, rechtfertigt sich besonders auch aus dem Grunde, weil das Gymnasium nicht die genügende naturwissenschaftliche Vorbildung bietet, so dafs die letztere in der heutigen Apologetik zum grofsen Teil erst nachgeholt werden mufs.

Als zweite Reihe der vorbereitenden Fächer nennen wir die historisch-biblischen: sie sind aber in einem anderen Sinne vorbereitend für die Theologie, als die vorher genannten. Denn so notwendig die beiden philosophischen Fächer auch für die Theologie sind, so stehen sie doch selbst noch aufserhalb der eigentlichen Theologie, während die historisch-biblischen Disciplinen schon direkt theologischer Art sind und richtiger als vorbereitende Funktionen der Theologie selbst bezeichnet werden müfsten. Indem wir eine allgemeine geschichtliche Bildung voraussetzen dürfen, welche sowohl die Welt- wie die Litteraturgeschichte umfafst, beschäftigen wir uns jetzt nur mit den Bedingungen des kirchengeschichtlichen Studiums.

Die Kirchengeschichte hat die Darstellung des fortschreitenden Lebens der Kirche Gottes zu ihrer Aufgabe. Nach der katholischen Auffassung von der Kirche werden wir uns daher nicht begnügen dürfen, blofs die Thatsachen des geschichtlichen Verlaufes, welchen die Ausbreitung der Kirche auf Erden genommen hat, festzustellen und in ihrem natürlichen Zusammenhange zu erkennen, sondern wir haben auch die Leitung der göttlichen Vorsehung oder die übernatürliche Führung der Kirche aufzuzeigen und so das Fortleben Christi und das Walten des heiligen Geistes in ihr zu konstatieren. Dies kann freilich nur vom gläubigen Standpunkte aus geschehen, und dadurch charakterisiert sich die tiefere theologische Auffassung der Kirchengeschichte von selbst. Die Kirchengeschichte ist daher geradezu eine notwendige Funktion der theologischen Wissenschaft selbst. So notwendig wie die Kirche als eine gottmenschliche Gemeinschaft sich nach den von ihrem göttlichen Stifter und Herrn frei gegebenen Gesetzen geschichtlich ausgestaltet, ebenso notwendig ist die Erkenntnis des Werdevorganges für die wissenschaftliche Gotteslehre, die ohne wissenschaftliche Erkenntnis davon unvollständig bleiben müfste. Eine höhere Wertschätzung des kirchengeschichtlichen Studiums ist aber nicht denkbar. Wir verstehen also etwas ganz anderes unter der Kirchengeschichte, als etwa die Herstellung blofser Annalen oder selbst eines pragmatischen Zusammenhanges der in der Kirche vollzogenen menschlichen Thaten.

Wegen ihres theologischen Charakters tritt die Kirchengeschichte auch aus dem Rahmen der blofsen Historik heraus. Obwohl sie an der materiellen Seite der letzteren, an der modernen technischen Vollendung ihrer kritischen Methode Anteil nimmt, so gewinnt sie doch der profanen Historik gegenüber eine selbständige Form, die um soviel höher ist, als das Göttliche über das Menschliche hinausragt. Die theologische Form sichert der Kirchengeschichte aber eine centrale Stellung im ganzen Reiche der historischen Disciplinen, und von ihr lernt die Historik erst die Lösung desjenigen Problems, welches die profane Geschichte wohl aufwerfen, aber selbst nicht mehr lösen kann. Denn für die Historik ist die Geschichte Israels mit seiner messianischen Theokratie ein Rätsel: und in noch höherem Grade ist Christus mit seiner Kirche und ihrer weltumbildenden Kraft ein unerklärliches Geheimnis und bleibt ein unerklärliches Problem, das sich aus rein historischen Ursachen nicht erklären läfst und für welches keine Analogie zu finden ist. Die Kirchengeschichte zeigt endlich auch der Historik nach rückwärts die Wege, um den Uranfängen des Menschengeschlechtes nachzuspüren, und hellt das Dunkel auf, welches über der prähistorischen Zeit lagert.

Die Kirchengeschichte leistet aufserdem auch noch ihren theologischen Schwestern die wichtigsten Dienste. In jener höheren, aus dem Lichte der Offenbarung fliefsenden Beleuchtung vervollständigt die Kirchengeschichte einmal die Apologetik und liefert ihr für die apologetischen Beweise ein reiches Material. Ferner dient sie der Dogmatik und Moral als Quelle; denn sie lehrt das richtige Verständnis der dogmengeschichtlichen Entwicklung und wird deswegen ein unentbehrlicher Faktor für die wissenschaftlichen Fortschritte der Theologie selbst. Ohne die kirchengeschichtliche Forschung ist der eigentlichen Theologie der Zutritt zu ihren Quellen und die richtige Benutzung derselben versagt. Schöpft die Theologie aus der Tradition — den Konzilien und dogmatischen Urteilen der Päpste, den Werken der Väter und Theologen —, so mufs die Kirchengeschichte diese Quellen aufsuchen und eröffnen und ihre Echtheit erweisen. Durch den Nachweis, wie die dogmatischen Quellen zu stande gekommen sind, gibt sie ferner der Dogmatik die Mittel an die Hand, in den Sinn derselben einzudringen und sie richtig zu interpretieren. Darum ist die Kirchengeschichte nicht blofs Lieferantin des dogmatischen Materials, sondern sogar Werkzeug der dogmatischen Methode. Endlich ist das Studium der Kirchengeschichte auch für das Kirchenrecht wesentlich; denn das letztere

ist ein historisches, soweit es auf positiver Satzung beruht und menschliche Ausgestaltung des natürlichen und göttlichen Rechtes ist. Ohne historische Forschung, die sich auf das ganze Leben der Kirche erstreckt, bleiben die Canones und die übrigen Gesetze nur tote Buchstaben, wie auch ihre Geltung nur historisch erwiesen werden kann.

Nach unserer Auffassung von der Kirche lebt und wirkt Christus im Primat fort: daher wird die Papstgeschichte stets der rote Faden in der Kirchengeschichte sein müssen. In allgemeiner Übersicht sind dann die grofsen Konzilien und die wichtigeren Häresieen zu behandeln. Aber auch die geistigen Strömungen im Leben der Kirche und der Kontakt der Kirche mit der Welt, das wechselvolle Verhältnis von Kirche und Staat, die Gestaltung ihres Nachbarrechtes mufs aufgeklärt werden. Die grofsen Persönlichkeiten, welche die Faktoren der kirchlichen Geschehnisse sind, — Bischöfe, Väter und Theologen, die im Leben der Kirche hervorragenden Heiligen und Ordensstifter, — sollen auch als Beispiele der christlichen Religion und ihrer Kraft in der Darstellung hervorleuchten. Gewisse Partieen, die teils von allgemeinem, teils von partikulärem Interesse sind, verdienen im Unterricht eine ausführliche Behandlung, wie z. B. einerseits das Zeitalter der Gründung der Kirche und ihrer Verfolgungen, die Blütezeit des Mittelalters und das abendländische Schisma, Renaissance und Reformation, Aufklärung und Revolution, die Gestaltung der Gegenwart, — andererseits die deutsche und österreichische allgemeine Kirchengeschichte und die lokale Diöcesangeschichte. Dafs für diesen Unterricht die vier ersten Semester der Studienzeit angesetzt werden müssen, dürfte wohl niemand bestreiten, der über die Bedeutung historischer Studien in unserer Zeit ernstlich nachgedacht hat. Die historisch-kritische Methode ist heute von der Wissenschaft unzertrennlich: der katholische Geistliche, der sie nicht kennt und nicht auf das Leben seiner Kirche anzuwenden versteht, würde die Lücke in seiner wissenschaftlichen Bildung bedauern müssen, und den Geistlichen anderer Konfessionen, denen er nicht Rede und Antwort geben kann, nachstehen. Wenn es wahr ist, was Otto Willmann sagt, dafs schon das historische Princip der Wegweiser zum echten Idealismus geworden ist, so dürfen wir Theologen, die wir den Weg zur übernatürlichen Wahrheit zeigen wollen, ganz gewifs die kirchengeschichtliche Forschung nicht versäumen.

An die Kirchengeschichte schliefsen wir Patrologie und Patristik an: sie sind als dogmengeschichtliche Fächer eigentlich integrierende Zweige der Kirchengeschichte selbst. Eine

Einführung in diese Disciplinen scheint uns für den wissenschaftlichen Unterricht in der Theologie unerläfslich. Erinnern wir uns an den tiefen Verfall der Dogmatik und Moral zu Anfang des verflossenen Jahrhunderts, so werden wir zugleich daran gemahnt, wie gerade in Deutschland erst durch Möhlers patristische Studien die Wendung zum Besseren eingetreten ist, und wie das Väterstudium von selbst zum Studium der grofsen Scholastiker weitergeführt hat. Zu allen Zeiten hat die dogmatische Theologie sich am Väterstudium vertieft: es ist stets der Jungbrunnen der welken Theologie gewesen, aus welchem sie wieder in ursprünglicher Schönheit und Anmut emporstieg. Gerade die Fürsten der Scholastik haben ihren Vorrang nur durch die Hilfe der Väter erlangt, trotzdem sie noch nicht die kritischen Hilfsmittel des patristischen Studiums besafsen, deren wir uns heute erfreuen. Von den Vätern empfingen sie das Edelmetall, dem sie mittelst der Philosophie Prägung und Münzwert verliehen. Der grofse Aquinate ist nicht nur der geistige Sohn des Kirchenlehrers von Hippo, sondern der gelehrige Schüler aller Kirchenväter, die nicht aufgehört haben, durch seinen Mund zur Kirche der späteren Jahrhunderte zu reden. Es weht in den alten Väterschriften eine frische und stärkende Glaubensluft, es liegt in ihnen eine im Kampfe gestählte Siegeskraft, es glüht in ihnen die reine Gottesliebe, so dafs wir, so oft wir unsere Theologie reinigen, erfrischen und begeistern wollen, wieder und wieder aus diesem Borne schöpfen müssen. Daher mufs der junge Theologe wenigstens eine nachhaltige Anregung und die nötige Anleitung empfangen, um die klassischen Schriften der Väter zu lesen und dadurch später nicht nur seine dogmatischen Kenntnisse zu vertiefen, sondern auch im Geiste der Väter zu beten, zu predigen und zu katechisieren. Wir müssen daher für diese notdürftige Vorbereitung wenigstens zwei Semester ansetzen, die passend ins vierte und fünfte Studiensemester verlegt werden können, wenn die philosophische Vorbildung abgeschlossen ist und das dogmatische Studium beginnt.

Wir kommen jetzt zu den biblischen Fächern, über die wir nur weniges zu sagen haben, weil Leo XIII. auch dafür in der Encyklika Providentissimus Deus vom 18. November 1893 die unverbrüchlichen Normen vorgezeichnet hat. Kenntnis der griechischen und hebräischen Sprache setzen wir für diese Fächer voraus. Die Vulgata bleibt freilich immer der dogmatische Text der hl. Schrift; aber die wissenschaftliche Exegese darf sich auch als Funktion der Theologie nicht auf den lateinischen Text beschränken. Das gilt besonders für uns, weil doch die

protestantische Exegese auf die Ursprachen zurückgreift und uns dadurch zwingt, ihr nachzufolgen, wenn wir sie kontrollieren wollen. Auch dürfen wir nicht verhehlen, dafs die fleifsige Arbeit der protestantischen Gelehrten wertvolles philologisches und archäologisches Material zu Tage gefördert hat, wofür unsere Theologie nur dankbar sein kann. Aber dringendes Bedürfnis wird die Kenntnis der Ursprachen für uns, weil die rationalistische Kritik die Echtheit und Authenticität der inspirierten Bücher bestreitet. Die wissenschaftliche Exegese des Alten Testamentes mufs die Hypothesen Wellhausens und seiner Nachfolger über den Pentateuch widerlegen oder auf ihren wissenschaftlichen Charakter Verzicht leisten.

Mit Fug und Recht unterscheidet man niedere und höhere Exegese. Die erstere hat die philologischen, historischen und archäologischen Schwierigkeiten des Textes zu erklären und dadurch ein tieferes dogmatisches Verständnis desselben vorzubereiten. Die höhere Exegese ist dagegen eine vollkommenere Funktion der Theologie und gehört eigentlich zur Dogmatik und Moral: nicht im Sinne der protestantischen sogenannten biblischen Theologie, sondern vielmehr als wissenschaftliche Erhebung der Offenbarung aus ihrer geschriebenen und von der Kirche verbürgten Urkunde. Sie setzt einerseits schon dogmatische Kenntnisse voraus, nämlich die traditionelle Kirchenlehre, während sie andererseits die dogmatische Lehre vertieft, indem sie den vollen Lehrbegriff aus den Worten der hl. Schrift mit Hilfe der ganzen Tradition entwickelt. Sie bereitet ferner die Wege zur praktischen Benutzung der hl. Schrifttexte für die Betrachtung, für Predigt und Unterricht und ganz besonders für die verständnisvolle Feier der kirchlichen Liturgie, namentlich für die hl. Messe und das Brevier.

Da nun die Exegese einen notwendigen Bestandteil der Theologie bildet, so darf auch die vorbereitende Exegese nicht vernachlässigt werden. Wir müssen daher die Pflege der Einleitungswissenschaften in beide Testamente, sowie mindestens eine exegetische Vorlesung über ein leichteres Buch derselben verlangen: etwa in der Reihenfolge, dafs im ersten Semester die Einleitungins Alte Testament, im zweiten eine Schrifterklärung aus demselben und die neutestamentliche Einleitung, im dritten aber eine Evangelienerklärung ihren Platz fänden.

Mit der Betrachtung der höheren Exegese sind wir bereits ins innerste Heiligtum der Theologie gelangt: Dogmatik und Moral bilden den Kern der Theologie und bedürfen daher vor allem eines gediegenen Unterrichts. Über ihre principielle

Bedeutung haben wir uns schon ausgelassen, als wir die Stellung der Theologie unter den Wissenschaften schilderten. Ohne gründliche Kenntnis der Dogmatik ist der Weltpriester und der mit Seelsorge betraute Ordensmann nicht fähig zu wirken. Er mufs das Dogma seiner Kirche nicht blofs dem Buchstaben nach kennen, sondern es aus den theologischen Quellen nachweisen, in seinem Zusammenhange entfalten und gegen die Einwendungen verteidigen. Er mufs zwischen Wahrheit und Irrtum unterscheiden können. Die blofs positive Dogmatik kann uns nicht genügen: sie kann weder den Irrtum widerlegen, noch die Glaubwürdigkeit der einzelnen Glaubenswahrheiten überzeugend machen; sie befriedigt auch nicht einmal das Bedürfnis unserer gebildeten Klassen, für welche wir tiefer gehende dogmatische Predigten und Konferenzen verlangen müssen, um ihren Glauben zu bewahren und zu stärken. Nach den ausdrücklichen positiven Bestimmungen der höchsten kirchlichen Autorität mufs auch die Dogmatik und Moral des hl. Thomas wieder studiert werden. Die Moral ist aber absolut notwendig für die Verwaltung des Bufssakramentes und das gedeihliche seelsorgerische Wirken. Dazu gehört ein wirkliches Verständnis der Moralprincipien, während eine blofse Kasuistik nicht genügt. Ohne eine wissenschaftliche Erklärung der Principien kann auch die mystische Theologie, die selbst ein Bestandteil der Moral ist und die Grundlage der praktischen Ascetik bildet, nicht zu einer gesunden Darstellung gelangen.

Für den Unterricht, den wir im Anschlufs an die theologische Summa des hl. Thomas gestaltet sehen möchten, ist die Systematik zu betonen und vor Auflösung des in sich abgeschlossenen und harmonischen Offenbarungsinhaltes in unzusammenhängende kleine Traktate und Thesen zu warnen. Hier setzt nun die höhere Exegese ergänzend ein, welche die dogmatischen und moralischen Texte eingehend zu erklären hat und durch die höchste Anstrengung der Vernunft eine wahrhaft spekulativ-wissenschaftliche und damit echt theologische Leistung schafft. Demgemäfs fordern wir für Dogmatik und Moral je vier Semester und als Ergänzung die höhere Exegese, beispielsweise der Psalmen und einiger neutestamentlichen Schriften in zwei auf die Zeit des dogmatischen Studiums verteilten Semestern.

Es bleiben uns nun noch die praktischen Fächer der Theologie, Kirchenrecht und Pastoral, zur Besprechung übrig. Auch das Kirchenrecht ist eine Wissenschaft, welche auf theologischen Principien beruht; darum setzt es ebenfalls den Glauben voraus. Um es genauer zu bestimmen, müssen wir sagen: es

ist eine von Dogmatik und Moral abhängige Wissenschaft, weil es von ihnen eine Reihe von Grundsätzen entlehnt. Es gehört daher seinem Wesen nach unstreitig zur Komplettierung der Theologie und ist specifisch von den übrigen juristischen Wissenschaften verschieden. Darum darf es auch in der theologischen Fakultät nicht fehlen. Aber auch vom rein praktischen Standpunkte betrachtet ist die juridische Behandlung des Kirchenrechts, wenn sie nicht von einem gläubigen und theologisch gebildeten Lehrer ausgeübt wird, nicht ausreichend, weil dabei die theologischen Voraussetzungen, von denen das Kirchenrecht ausgeht, in ihrer Tragweite unmöglich gewürdigt werden können. Der Unterschied, der im Mittelalter zwischen Theologen und Kanonisten gemacht wurde, beruhte auf der Unterscheidung zwischen spekulativen und praktischen Wissenschaften: zur ersteren Klasse zählte man die Theologie, die man als Dogmatik und Moral zusammenfafste; zur zweiten rechnete man das Kirchenrecht, subalternierte es jedoch unter den moralischen Teil der Theologie. Daraus erklärt sich auch, dafs der Fürst der Theologen, Thomas von Aquin, das Kirchenrecht nicht behandelte, weil er sich eben auf die spekulativen Wissenschaften beschränkte.

Das Kirchenrecht reguliert das ganze Leben der Kirche: daher ist seine Kenntnis dem Theologen gerade so notwendig, wie die Kenntnis der Physiologie für den Mediziner, ja noch mehr, denn das Kirchenrecht enthält in seinem strafrechtlichen Teile zugleich die Pathologie und Therapie des Körpers der Kirche. Ein Verständnis der Kirche ist gar nicht möglich ohne Kenntnis ihrer Verfassung und der Gesetze, nach welchen sie lebt. Jeder Priester mufs daher wenigstens eine allgemeine Kenntnis des Kirchenrechts besitzen; eine gröfsere aber der Kuratpriester, weil er sie nicht nur für den Umfang seiner Standes- und Amtspflichten, sondern auch zur Regulierung des Gewissens der Gläubigen gebraucht. Speciell ist der Pfarrer gezwungen, gewisse Partieen, wie Eherecht und Vermögensrecht, gründlich zu kennen. Zur wissenschaftlichen Behandlung gehört aber auch die Kenntnis der historischen Entwicklung der Canones und der übrigen Gesetze, damit die systematische Darstellung hinreichend begründet wird. Daher werden wir als Minimum zwei Semester für dieses Fach fordern müssen und sie in den letzten Teil der Studienzeit verlegen, für welche die nötigen Vorkenntnisse aus Dogmatik und Moral bereits vorausgesetzt werden dürfen.

Für die Pastoral, zu welcher wir Katechetik und Homiletik hinzuziehen, werden wir ebenfalls zwei Semester, die letzten der Studienzeit, bestimmen müssen. Denn die Homiletik hat

heute in unseren Verhältnissen ein besonderes Gewicht; sie setzt aber unbedingt eine Kenntnis der Rhetorik voraus. Solange also kein besonderer rhetorischer Unterricht erteilt wird, was wir freilich vorziehen würden, mufs die Homiletik selbst diesen Mangel ergänzen. Die Notwendigkeit pastoraler Ausbildung ist selbstverständlich, so dafs wir über die Bedeutung der Pastoral kein Wort zu verlieren brauchen. Eine andere Frage, die wir aber hier nicht erörtern wollen, wäre nur die, ob es nicht angemessen wäre, die ganze Pastoral wegen ihres praktischen Zweckes von der Universität in das Priesterseminar zu verlegen.

Hiermit glauben wir die notwendigen Forderungen für das reguläre Studium der Theologie, welches wir auf acht Semester berechnen, erschöpft zu haben. Eine weitere Ausdehnung auf ein fünftes Jahr wird vorläufig ein frommer Wunsch bleiben. Allein die Ausdehnung des wissenschaftlichen Unterrichts von drei auf vier Jahre scheint uns eine gebieterische Forderung der Zeit zu sein. Zur Ergänzung der theologischen Bildung würde nach dem von uns entwickelten Plane im vierjährigen Kursus noch Zeit übrig bleiben, und diese Vervollständigung dürfte nach verständigem Rate der Anlage und Neigung des Einzelnen überlassen werden. Wir suchen diese Ergänzung in Vorlesungen über Naturwissenschaften, Geschichte und Litteratur, Philologie, Philosophiegeschichte, Pädagogik, Nationalökonomie, Sociologie und Rechtswissenschaft. Von allgemeinem Interesse für den Theologen dürften aber Vorlesungen über christliche Ästhetik und Kunstgeschichte sein, welche nicht nur der allgemeinen Bildung eine wertvolle Form zuführen können, sondern bei der Entartung der modernen Kunst auch eine prophylaktische Bedeutung haben und endlich für die praktische Sorge des Pfarrers um seine Kirche ihm eine feste Richtschnur an die Hand geben würden. Wenn wir den Studierenden täglich im ganzen fünf Vorlesungen zu hören zumuten, so ergibt sich die Möglichkeit, dabei neben der notwendigen Fachbildung auch die allgemeine Bildung nach freier Wahl zu ergänzen, ohne über jenes Mafs von Vorlesungen hinauszugehen.

Für die Reform des Unterrichts selbst können wir einige Wünsche nicht unterdrücken, die auf berechtigte gravamina gestützt sind. Unser akademischer Unterricht ist vielfach zu wenig verständlich und nicht lebendig genug. Es fehlt der persönliche Verkehr zwischen Docenten und Studenten. Wir müssen die Möglichkeit beschaffen, dafs der Hörer Fragen stellen und Antwort auf seine Zweifel erhalten kann. Dazu würden sich Repetitorien und Konversatorien über wichtige und schwierige

Fächer eignen. Ferner mufs an Stelle des trockenen Diktats, wo dasselbe noch üblich ist, der freie, anregende Vortrag treten. Das mündliche Diktat kann durch gute Lehrbücher oder hektographierte Vorlagen leicht ersetzt werden. Jedenfalls darf das Diktat nicht, wie es leider noch vorkommt, die einzige Quelle des Wissens sein, die dem Kandidaten offen steht. Auswendiglernen des Diktats oder des Lehrbuchs ist kein wissenschaftliches Studium: das so Gelernte wird nie geistiges Eigentum des Lernenden werden.

Soll das Studium Früchte bringen, so erfordert es den Abschlufs durch eine Prüfung. Ohne die Erwartung des Examens wird für die Masse der Studenten der Unterricht allein kein genügender Antrieb zum Studium sein. Darum würde eigentlich auch die Prüfungsordnung noch zu besprechen sein. Wir wollen uns jedoch hier nur darauf beschränken, schärfere Examina zu fordern. Die Semestralprüfungen durch die Docenten haben sich erfahrungsmäfsig nicht bewährt, sie werden zu leicht genommen. Eine einzige Prüfung nach vier Jahren überläfst dem jugendlichen Leichtsinn zuviel kostbare Zeit. Wir schlagen zwei Examina je nach vier Semestern vor.

III.

Die nötige Reform der theologischen Studien ist mit den von uns empfohlenen Verbesserungen durchaus nicht beendet. Die Theologie bedarf an und für sich als Wissenschaft einer gröfseren Pflege. Dieselbe ist zur Notwendigkeit für die Kirche selbst geworden. Nach ihrer Gründung ist die Kirche eine Lehrkirche, die Hüterin der göttlichen Wahrheiten. Daher mufs sie das Bewufstsein dieser Wahrheiten in sich selbst erhalten, und so entsteht in ihr auch das menschliche Wissen derselben. Die theologische Wissenschaft ist das freie menschliche Organ des kirchlichen Lehramts. Im Zeitalter der Wissenschaften ist daher die Pflege der Theologie besonders notwendig, wenn diese Wissenschaft sowohl ihre für das geistige Leben der Kirche bestimmte Funktion erfüllen, als auch ihre führende Stellung zum Nutzen der übrigen Wissenschaften behaupten soll. Die Universitas literarum mufs daher auch die Stätte der theologischen Wissenschaft sein; im Studium generale darf die Theologie nicht fehlen, sonst wird die Universalität und die Einheit desselben zerstört. Unsere Fakultäten dürfen sich daher auch mit dem für die notwendige Ausbildung des Klerus im allgemeinen genügenden Unterricht nicht zufrieden geben. Wir haben vielmehr die heilige

Pflicht, unsere Wissenschaft um ihrer selbst willen weiterzubilden und mit dem Fortschritt der übrigen Wissenschaften zu konkurrieren, wenn wir sie nicht überflügeln können. Die Schwingen fehlen der Theologie nicht, sie mufs nur den kühnen Adlerflug wagen: sie lebt vom ewigen Worte Gottes und hat ihr Vorbild an seinem Jünger, dem hl. Johannes: sie ist ihm ähnlich und ihr Symbol heifst Aquila rapax. Wegen ihrer Notwendigkeit und ihres inneren Wertes mufs sie aber in wahrhaft wissenschaftlicher Weise betrieben werden: erst dann wird sie die volle Achtung wieder erringen, die ihr die anderen Schwestern schuldig sind. Von dieser Achtung hängt auch ihr wohlthätiger Einflufs auf das Leben der Kirche, die inmitten der Welt steht, ab. Sie ist noch immer jung, denn ihre Wahrheit veraltet nicht; und ihre Waffen rosten nicht, wenn sie geschärft und gebraucht werden. Die Kirche bedarf auch gelehrter Theologen, ihre Bischöfe und ihre Prediger sollen ein hervorragendes Wissen besitzen. Sie braucht gelehrte Männer, um den Irrtum zu erkennen und zu bekämpfen, den Glauben zu verteidigen und ihn mit überzeugenden Gründen zu stützen. Sie benötigt in unserer Zeit am meisten der wissenschaftlichen Theologie, denn die Gefahr ist am gröfsten: sie aber soll Staat und Gesellschaft schützen, und die Menschheit wartet sehnsüchtig auf die Wiederkehr des Glaubens.

Die Pflege der theologischen Wissenschaft verlangt neben dem allgemeinen Kursus besondere Vorlesungen für die talentvolleren Hörer, teils um ihnen den tieferen Wissensschatz zu erschliefsen, teils um sie zu selbständiger Forschung, von der ja der Fortschritt der Wissenschaft abhängt, anzuleiten. Wir müssen daher einmal der christlichen Philosophie in unserer Fakultät das Gastrecht gewähren, solange sie in den philosophischen Fakultäten sich kein eigenes sicheres Heim gründen kann. Die Geschichte der christlichen Philosophie, die patristische und scholastische Philosophie selbst und ganz besonders die Philosophie des hl. Thomas erfordern gröfsere und in die Sache eindringende Vorlesungen. Wir haben die alte kirchliche Philosophie zu erheben, sie mit der modernen zu vergleichen, ihre wahren Principien auf die modernen Forschungen anzuwenden und so ihre Brauchbarkeit und ihren Wahrheitsgehalt zu erweisen. Der Theologie fällt auch die Geschichtsphilosophie zu, die nur vom christlichen Standpunkt möglich ist, weil sie die Führung Gottes in der Weltgeschichte aus der Offenbarung nachweisen soll: das ist dann zugleich die Kreuzblume auf dem Turm der höheren Apologetik. Die gleiche Forderung gilt auch von den übrigen Fächern.

Die theologische Fakultät mufs eine Werkstatt der kirchengeschichtlichen Forschung sein und somit auch der Patristik, der Dogmengeschichte und der christlichen Archäologie eine weite Bahn eröffnen, damit auch Dogmatik und Moral wirklich einen Fortschritt im Sinne der Kontinuität gewinnen. Darüber mehr zu sagen, ist ganz überflüssig, nachdem schon soviel Gutes gesagt worden ist: wir brauchen nur an Professor Ehrhards Postulate in seiner Wiener Antrittsrede zu erinnern. Für die Dogmatik und Moral selbst müssen wir die Erklärung der Werke der von der Kirche als klassisch anerkannten Theologen und das Studium ihrer Systeme fordern. Das gilt besonders für die Theologie des hl. Thomas. Die beiden Summen müssen gelesen und interpretiert werden. Ausgewählte Teile und Probleme seiner Theologie können in einzelnen Vorträgen behandelt werden. Aber auch der hl. Bonaventura und selbst Duns Scotus mögen berücksichtigt werden. Die grofsen theologischen Kontroversen sollten in kritischen Vorlesungen auf dogmengeschichtlicher Grundlage möglichst allseitig geprüft werden, damit alle verschiedenen Schulen und Richtungen zu ihrem Rechte kommen. Solche Kontroversen sind das Leben der Wissenschaft, wenn sie aus Liebe zur Wahrheit geführt werden. Sie stählen die Geisteskraft und sichern dem endlichen Sieger spolia opima an Wahrheitserkenntnis. Für die Moral ist speciell eine Ergänzung durch Vorlesungen über christliche Sociologie heutzutage dringendes Bedürfnis. Das Kirchenrecht endlich hat in der theologischen Fakultät seine wahre Heimat; und je notwendiger es für das Leben der Kirche ist, umsomehr mufs man seine Quellenforschungen und überhaupt seine wissenschaftliche Entfaltung unterstützen, die allein die gewünschte Kodifikation herbeizuführen im stande ist.

Man wird daher auch nicht davor erschrecken dürfen, neue Professuren zu gründen und sie, wie es der edelsten Wissenschaft gebührt, liberal zu dotieren. Die Hauptfächer können an gröfseren Universitäten auch zweifach und dreifach besetzt werden, denn das ist ein notwendiges Mittel zum Zweck. Erst dadurch wird es möglich sein, das weitere Hilfsmittel des Studiums, das die Vorlesungen ergänzen soll, mit Nutzen durchzuführen, — ich meine die Seminarien, die heutzutage das beste Mittel zur Pflege der Wissenschaft geworden sind. Gerade die wissenschaftlichen Seminarien der Universitäten sollen zu selbständiger Forschung anleiten: aus ihrer auserwählten Mitgliedschaft gehen die künftigen Gelehrten und Docenten hervor, sie reichen die Fackel des Wissens von Hand zu Hand.

Ein letztes Moment für die Reform bilden die akademischen Grade. Der Niedergang der Wissenschaft äufsert sich immer am deutlichsten in der Minderwertigkeit dieser Promotionen. Der Doktorgrad der Theologie soll das Zeugnis dafür sein, dafs sein Inhaber zum Lehramt der Theologie befähigt ist. Diese Befähigung können wir aber heute bei der exponierten Stellung der Theologie und bei dem allgemeinen wissenschaftlichen Fortschritt nur dann konstatieren, wenn der Kandidat nachgewiesen hat, dafs er wenigstens auf einem beschränkten Gebiete seiner Wissenschaft zu selbständiger Forschung tüchtig geworden ist: dazu wird aber eine schriftliche Arbeit (Inauguraldissertation), die einen wissenschaftichen Wert haben mufs, das sicherste und beste Beweismittel bleiben. Wenn wir aber die Einheit aller theologischen Fächer berücksichtigen, so müssen wir zur Erkenntnis kommen, dafs jeder, der nur einseitig ein Fach studiert, sei es z. B. Kirchengeschichte oder Dogmatik allein, sicherlich die theologische Wissenschaft nicht als Ganzes beherrscht und auch den Zusammenhang seines Faches mit den übrigen nicht ausnutzen kann. Daher mufs die Doktorprüfung sich jedenfalls auf die centralen Fächer erstrecken und ein wissenschaftliches Studium derselben nachweisen. Sie müfste unseres Erachtens die Philosophie und Apologetik, ferner die Dogmatik, sowohl nach der historisch-positiven wie nach der spekulativen Seite, und endlich die spekulativen principiellen Teile der Moral (die sogenannte allgemeine Moral) umfassen. Aufserdem aber müfste sie sich noch auf einige frei gewählte Einzelfächer erstrecken, denen der Prüfling ein tieferes Studium zugewandt hat, und in denen er nach seiner Anlage und Neigung zu weiterer Forschung befähigt erscheint. So wird sich die Prüfung über den Nachweis der rein elementaren Kenntnisse in den einzelnen Fächern erheben und die überflüssige Wiederholung der niederen Prüfungen vermeiden, dadurch aber eine sichere Garantie für die Wissenschaftlichkeit des Doktoranden erbringen und ein vorzügliches Mittel für die Pflege der Theologie selbst werden.

Von den Docenten verlangen wir endlich, dafs sie ihr Studium nicht blofs auf den Unterricht beschränken, den sie zu erteilen haben, sondern dafs sie am Fortschritt der Wissenschaft mitarbeiten. Deshalb darf man sie auch nicht mit dem Unterricht überlasten, damit ihnen Zeit und Kraft für ihr Privatstudium übrig bleibt. Denn gerade ihre Privatarbeit ist das Mittel, um auch den Unterricht vor Stagnation zu schützen, ihn neu zu beleben und Früchte der Wissenschaft reifen zu lassen, die dem Ganzen zugute kommen. —

Einen Vorzug besitzt die theologische Wissenschaft in noch viel höherem Grade als die übrigen Wissenschaften, welche ebenfalls Boten der Kultur und des Friedens sind. Die Theologie hat die höhere Mission, den Gottesfrieden auf Erden zu verkünden; denn sie spricht im Namen der Kirche Christi, die als Mutter alle Nationen mit gleicher Liebe umfaſst und sie lehrt, dem Kaiser zu geben, was des Kaisers ist, und Gott zu geben, was Gottes ist. In Kraft ihrer einheitlichen und allgemeinen Tradition redet die Theologie in ihrer eigenen Sprache des christlichen Lateins zu den Nationen und spricht zu jeder dasselbe Wort, welches von allen verstanden wird. Und dieses Wort ist der Nachhall des ewigen Wortes selbst, welches vom Himmel kam, um alle Menschen zu Brüdern zu machen. Wenn die theologische Wissenschaft spricht, so kann ihr Gruſs kein anderer sein, als der aus Engelsmund: Pax vobis.

ERASMIANA.

Beiträge zur Korrespondenz des Erasmus von Rotterdam mit Polen.

Mitgeteilt von

Lic. CASIMIR v. MIASKOWSKI,

Domvikar in Posen.

(Fortsetzung von Bd. XIV. S. 331—341.)

Bis in den Spätsommer[1] blieben die jungen Polen in Basel und lernten selbstverständlich auch die übrigen Gelehrten aus dem Freundeskreise des Erasmus, Amerbach, Glarean, Sichard,

[1] E. an Tomicki am 14. Mai 1529: Agnatus tuus sub hyemem proximam adiit Lutetiam me nec suadente nec dissuadente. Opp. omn. III, col. 1203 und 1213 (an Krzycki).

der in diesem Jahre eine polemische Schrift „Antidotum contra diversas haereses" mit einer Widmung an König Sigismund von Polen herausgab, kennen. Am 21. September[1] brachen sie dann nach Paris auf, wohin Erasmus an Zebrzydowski am 23. Dezember 1528 ein Schreiben sendet.[2] Wir ersehen aus demselben, daſs es dem jungen Dekan nicht sonderlich in Paris gefiel, denn er trägt sich bereits mit der Absicht, nach Basel zurückzukehren. Und in der That finden wir ihn im Februar 1529 wieder bei

---

[1] Opp. omn. III, col. 1122. (Brief an Germanus Brixius, welchem Zebrzydowski empfohlen wird — „cui non gravaberis interdum tui copiam facere".)

[2] Arge Verwirrung hat in allen auf diese Reise bezüglichen Zeitbestimmungen ein falsch verstandenes Datum angerichtet. Der nach Paris an Zebrzydowski gesandte Brief trägt das Datum: X Cal. Ianuarii **Anno** 1528, was also nur den 23. Dezember **1528** bedeuten kann, wie es richtig Le Clerc (Opp. omn. III, col. 1528) verstanden hat. Wisłocki, der Herausgeber der Briefsammlung des Zebrzydowski (Acta historica res gestas Poloniae illustrantia. Tom. I: Epistolarum libri Andreae Zebrzydowski 1546—1553. Cracoviae 1878. S. 438), liefs das „Anno", welches sich auch in der von ihm benutzten Breslauer Ausgabe von Kapp (Erasmi Roterdami epistolae selectiores. Vratislaviae 1752. S. 506) findet, aus und gab als Datum den 23. Dezember **1527** an. Auf dieses Datum gestützt, verlegte schon Morawski (s. oben) die Reise nach Basel in das Jahr 1527, und ihm folgte der Biograph des Bischofs Prof. Truskolański (Andrzej Zebrzydowski biskup włocławski i krakowski [1494—1560] im Lemberger Przewodnik naukowy i literacki. Jahrg. 1897. B. XXV. S. 682), der auch die von uns berücksichtigten, auf die Reise nach Italien bezüglichen Briefstellen übersehen hat, so dafs seine Darstellung hier recht mangelhaft ausgefallen ist. Den nach Krakau auf des Coxus Betreiben hin an Zebrzydowski gerichteten Brief des Erasmus vom 21. Mai 1527 (Opp. omn. III, col. 981) will er nach Paris gesandt wissen, entstellt überdies in der polnischen Übersetzung völlig den Anfang des Briefes („Niegdyś ośmielałem się posyłać Ci pozdrowienia i słowa zachęty", d. h.: „Einst erlaubte ich mir, Dir Grüfse und ermunternde Worte zu senden", aber im lateinischen Text steht davon kein Wort, sondern: Facit hoc amicitia non vulgaris, quae mihi iam pridem cum . . . Andrea Cricio . . . intercedit. Woher Truskolański von einer Ende 1526 geplanten, jedoch nicht zur Ausführung gebrachten Reise nach Italien zu berichten weifs, ist nicht zu ersehen). Den Brief vom 23. Dezember 1528 verlegt derselbe Verfasser auf den 23. **Februar** 1527 (?!) mit Berufung auf Wisłocki l. c., wo doch richtig der Dezember angegeben ist. Dann läfst er Zebrzydowski wieder schon im Jahre 1528 zu Erasmus zurückkehren (S. 684), während dies erst im Februar 1529 geschah, und den Coxe auch mit auf Reisen gehen, da er aber im Jahre 1527 sich in Krakau auf dem Lehrstuhle nachweisen läfst, die Tour nach Paris nicht mehr mitmachen. Dafs Coxe überhaupt nicht der Begleiter des bischöflichen Nepoten auf dieser Reise gewesen, beweisen aufser dem Mangel jeglicher positiver Nachrichten darüber die Briefstellen: Opp. omn. III, col. 1223 u. 1528: Erasmus beglückwünscht den Krzycki zur Wahl eines so ausgezeichneten Begleiters für seinen Neffen, wie es Dombrowski ist, und läfst nur diesen in Paris grüfsen.

Erasmus mit dem Wunsche längeren Aufenthalt bei dem Gelehrten zu nehmen, doch vertrieben ihn nach Erasmus' Aussage die religiösen Wirren, welche ja bald darauf den Humanisten selbst bewogen, die Stadt zu verlassen und nach Freiburg überzusiedeln. Gerade damals, in den ersten Tagen des Februar, hatte Oecolampadius in Basel die Vertreibung der katholischen Ratsherren durchgesetzt, der Pöbel war in die Kirchen eingedrungen und hatte in ihnen Bilder und Altäre zerstört, der Rat war unter aufgepflanzten Kanonen gezwungen worden, Messe und Heiligenbilder für immer aus der Stadt zu verbannen.

Ende Februar reiste Zebrzydowski mit einem jungen Niederländer Karl Utenhove, der auch längere Zeit als Hausgenosse des Erasmus in Basel geweilt hatte, nach Italien ab. Während Utenhove mit einem Empfehlungsbriefe an den bekannten Pietro Bembo ausgestattet wird, geschieht in demselben des jungen Polen gar keine Erwähnung.[1] Später noch beklagt sich der Humanist, dafs Zebrzydowski nichts von sich hören lasse.

Nach kurzem Aufenthalt in Venedig gingen sie dann in Padua zu Studienzwecken vor Anker.[2] Von Utenhove wissen wir, dafs er sich zwei Jahre später nach Bologna begab und dort mit verschiedenen Polen, darunter dem nachmals so berühmten Kardinal Hosius und dessen damaligen Busenfreunde, dem jungen Franzosen Anianus Burgonius, den wir bereits als Stipendiaten Laskis bei Erasmus kennen lernten, in einem Contubernium zusammenwohnte.[3] Sein Reisebegleiter blieb nicht so lange in Italien,

---

[1] Der Brief an Bembo trägt in den Opp. omn. III, col. 1062 das Datum des 22. Februar 1528. Dies ist offenbar unrichtig statt 1529. In dem Briefe nimmt Erasmus Bezug auf ein Schreiben Sadolets, in welchem ihm dieser von dem Verlust seiner bei der Plünderung Roms durch die kaiserlichen Truppen vernichteten Bibliothek Mitteilung macht. Dieser Brief Sadolets ist erhalten und vom 20. November 1528 datiert. (Iacobi Sadoleti epistolorum libri sexdecim. Coloniae Agrippinae 1572 S. 40.) Vgl. auch die vom 4. April 1529 datierte Antwort Bembos auf des Erasmus' Brief, in welcher des Utenhove gedacht wird. Opp. omn. III, col. 1184/1185. Auch dem Gelehrten Battista Egnazio in Venedig wurde Utenhove warm empfohlen. L. c. III, col. 1158. Erasmus' wahres Urteil über ihn findet sich III, col. 1755 (an Zwichem): Iuvenis bene natus, sed parum eruditus ac ne studiosus quidem. Utenhove war der Stiefbruder des in England thätigen Reformators Jan Utenhove, der mit Laski auch nach Polen kam, und Vater des als Dichter bekannten gleichnamigen Karl. Er stand im Briefwechsel mit Melanchthon und Dantiscus.

[2] L. c. col. 1206.

[3] Dalton, Unveröffentlichte Briefe des Anianus Burgonius. Prager evangelisch-reformierte Blätter, herausgeg. von Szalatnay. Dezember 1892, S. 127. „Natione Flandrus et animo Polonus“ nennt ihn Anian.

im August 1530 wird er bereits in Krakau als Kanonikus installiert.[1]

Zebrzydowski, dessen verwandtschaftliche Beziehungen ihm bald den Weg zum Bischofsstuhl ebneten, starb im J. 1560 als Krakauer Bischof im Rufe eines wenig glaubenstreuen, lauen und habsüchtigen Kirchenfürsten, und neuere Forschung hat diese Schattenseiten nur noch greller hervortreten lassen. Der Ehrentitel eines Erasmusschülers („magni illius Erasmi discipulo et auditori") folgte ihm noch auf den Grabstein nach[2] — recht bezeichnend für die Wertschätzung, welche einer bei dem Humanisten genossenen Bildung in Polen gezollt wurde.

Während Zebrzydowski nach Italien fuhr, blieb sein früherer Begleiter Martin Dombrowski bei Erasmus, der sich seiner als Sekretärs bediente[3] und ihn sehr liebgewann. In den ersten Oktobertagen des Jahres 1529 reiste er mit Briefen von Erasmus und Glarean an polnische Freunde nach Polen in der Absicht, zu Neujahr 1530 wieder in Freiburg zu sein.[4] Als er nach Polen kam, da galt er wegen des Zusammenlebens und vertrauten Verhältnisses zu Erasmus als ein berühmter Mann, „er, der bisher fast allein seiner Mutter bekannt war. Mit dem Finger wurde auf ihn gewiesen als den Tischgenossen des großsen Gelehrten".[5] Auf der Rückreise nahm er Briefe und Geschenke von Tomicki, Szydłowiecki und Krzycki mit und kehrte auf Geheiſs des letzteren im März bei Melanchthon ein,[6] den er im Namen des Bischofs nach Polen einladen sollte. Der Reformator rühmt ihn bei dieser Gelegenheit als „iuvenis singulari ingenii suavitate praeditus" — ein Lob, das ihm in gleicher Weise von

[1] Wisłocki, Epistolae A. Zebrzydowski. S. 438. Übrigens nennt Glarean Zebrzydowski schon im J. 1529 Decanus Lanciciensis (Lenczyca), was die Notiz seines Biographen Truskolański l. c. S. 769 in wünschenswerter Weise vervollständigt. (Gabbema, Epistolarum ab illustribus et claris viris scriptorum centuriae tres. Harlingae Frisiorum 1665, S. 14 im Briefe an Laski.) Er war es also gewiſs schon bei der Abreise. Nach dem Briefe des Coxus vom 28. März 1527 besaſs er damals bereits drei einträgliche Beneficien.

[2] Łętowski, Katalog biskupów krakowskich. Kraków 1852—53. B. II. S. 127.

[3] So nennt ihn auch Feugère, Érasme. Étude sur sa vie et ses œuvres. Paris 1874. S. 157. In dem Index des hier so oft angezogenen Briefbandes der Leidener Gesamtausgabe zerfällt der junge Mann in mehrere Personen, da ihn Erasmus bald nur Martinus, bald Slapa, Dambrovskius und Dambroviskius nennt.

[4] Gabbema l. c. S. 14 (Glarean an Laski). Unbekannt ist mir jener Raphael („sed non Archangelus"), den Glarean in dem Briefe grüſsen läſst.

[5] Horawitz, Erasmiana IV. S. 6.

[6] Morawski, Beiträge zur Gesch. des Humanismus in Polen. S. 24.

Erasmus und Glarean zu teil wird. In Freiburg blieb er jetzt nicht mehr lange, im Mai finden wir ihn in Löwen, wohin ihn vielleicht Erasmus, der ihn dem berühmten Professor der klassischen Sprachen, Konrad Goclenius, warm empfahl, selbst gesandt hatte. Von hier aus ist sein uns erhaltener Brief geschrieben. Über die späteren Schicksale dieses Amanuensis des Erasmus wissen wir nichts Bestimmtes zu sagen. Wir vermuten, dafs er identisch ist mit dem Martin Slap Dombrowski, der im August des Jahres 1534 in Padua erscheint,[1] und dem Posener Archidiakon und Doktor der Dekrete gleichen Namens, welcher im J. 1550 starb.[2]

Ähnliche Ziele wie diese Studienreise des bischöflichen Nepoten verfolgte die humanistische Wanderfahrt des Johannes Boner. Das Geschlecht der Boner, aus Landau in Elsafs in Polen eingewandert, war hier bald zu hohem Ansehen und einer einflufsreichen Stellung, welche ihr grofse Reichtümer sicherten, gelangt. In diesen Tagen ragte vor allem Severin Boner, der Brudersohn des ersten Boner, welcher den polnischen Boden betreten hatte, sowohl durch seine Stellung am Hofe — er war Verwalter der königlichen Burg in Krakau, daneben Leiter der einträglichen Salzbergwerke von Wieliczka — wie durch sein reges Interesse, das er der humanistischen Wissenschaft entgegenbrachte, hervor.[3] Dieser seiner Geistesrichtung entsprach dann auch völlig die Bildung seines ältesten Sohnes Johannes. Eine

---

[1] Windakiewicz, Materyały do historyi Polaków w Padwie. (S—A. aus dem siebenten Band des Archiwum do dziejów oświaty i literatury w Polsce. Kraków 1891. S. 22.) Ein Martinus Dambrowsky de Dambrowka erscheint auch im J. 1522 als Student an der Leipziger Universität. Tomkowicz, Metrica nec non liber nationis Polonicae universitatis Lipsiensis ab a. 1409—1600 in demselben „Archiwum" B. II, S. 427.

[2] Korytkowski, Prałaci i kanonicy katedry gnieźnieńskiej. Gniezno 1883. B. I. S. 203.

[3] Näheres s. bei Morawski, Z dziejów odrodzenia. S. 88 ff. Vgl. auch den guten Artikel in der Warschauer Wielka Encyklopedya Powszechna Ilustrowana B. IX, S. 125 u. 126. Was Dalton (Lasciana S. 225 u. 270) über die Boner bringt, ist meist unrichtig. Johann Boner starb 1523, nicht 1532. Severin ist nicht sein Sohn, sondern seines Bruders Jakob. Die verwandtschaftlichen Beziehungen zu Johannes Laski liegen viel näher, als Dalton meint. Severin heiratete nach dem Tode seiner ersten Frau Sophie Bethmann († 1532) Hedwig Koscielecka, die Tochter des Palatins von Kalisch („neptis ex sorore mea" nennt sie Laski), der eine Schwester Laskis zur Frau hatte. Die Briefe Nr. 40, 60, 61 und 63 in den „Lasciana" sind nicht an den damals in Italien weilenden Johannes Boner gerichtet, sondern an dessen Vater Severin, wie die Königsberger Handschrift, welche sich Dalton willkürlich zu korrigieren erlaubte, richtig angibt.

Reise ins Ausland, welche alle bedeutenderen Bildungscentren berühren, den jungen Patricier mit den hervorragendsten Gelehrten der Zeit zusammenführen sollte, war nach der Ansicht des Vaters des geeignetste Mittel, die häusliche Erziehung des Sohnes zeitgemäſs zu vervollständigen. Zum Reisebegleiter des kaum vierzehnjährigen Sohnes wurde ein jüngerer, aber wissenschaftlich bewährter Mann ausersehen, Anselmus Ephorinus, aus Friedeberg in Schlesien[1] gebürtig, dessen eigentlicher Name sich hinter der damals zur Mode gewordenen humanistischen Einkleidung kaum mehr erraten läſst. (Schultz?) Ein Schüler der Krakauer Universität, welche ihn mit dem Meistergrad schmückte, lehrte er auch vorübergehend an ihr und gab sich besonders der Herausgabe der Schriften des Plinius hin. Als einer der eifrigsten Verehrer des Baseler Gelehrten in Polen gab er in Krakau im Jahre 1528 dessen „Precatio ad virginis filium Jesum"[2] mit einer Widmung an seinen späteren Schwiegervater Andreas Vogelweder, einen geachteten Krakauer Bürger, und zwei Jahre später die Erasmische „Epistola consolatoria in adversis",[3] dem Franziskanerprovinzial Marcus a Turri aus Venedig zugeeignet, heraus. Im Jahre 1530 begab er sich nun als Mentor des jungen Boner, welchem sich als Spielgefährte ein kaum zwölfjähriger Knabe[4] Stanislaus Aichler (latinisiert Glandinus) aus Krakau zugesellte, auf Reisen.[5] Nach einem längeren Aufenthalt in Nürnberg, wo sie besonders zu dem bekannten Dichter Eobanus Hessus, aber auch anderen bedeutenden Humanisten und Förderern der reformatorischen Bewegung, wie Joachim Camerarius und dem Grä-

---

[1] Nicht Freiburg, wie selbst die mit Eigennamen es wenig genau nehmenden Zeitgenossen schrieben. Er nennt sich selbst Pacimontanus. Jocher, Obraz bibliograficzno-historyczny literatury i nauk w Polsce. Wilno 1839. B. I. S. 67.

[2] Einziges Exemplar in der Raczynskischen Bibliothek zu Posen.

[3] In der Krakauer Univ.-Bibliothek.

[4] Sein Alter ergibt sich aus einem Briefe des Hosius an den ermländischen Bischof Dantiscus. Stanislai Hosii epistolae edd. Zakrzevski et Hipler Cracoviae 1879 (Band IV der Acta historica res gestas Poloniae illustrantia). B. I. S. 67.

[5] Der jüngere Bruder des Johann Boner, Stanislaus, nahm an der Reise auch später nicht teil, wie Morawski, Z dziejów odrodzenia S. 98 vermutet. Daſs er bei der Widmung des Terenz von Erasmus berücksichtigt wurde (Ioanni et Stanislao Boneris, fratribus Polonis), geschah auf ausdrücklichen Wunsch des Ephorinus. Vgl. dessen im Text besprochenen Brief vom 9. Oktober 1531. Stanislaus Boner war damals erst sieben Jahre alt. Fälschlich nahm auch Roemer (De Iusti Ludovici Decii vita scriptisque. Breslauer Inauguraldissert. v. 1874 S. 30 Note 140) an, daſs hier Stanislaus Glandinus gemeint sei und ein Irrtum des Herausgebers vorliege.

cisten Thomas Venatorius, in lebhafte Beziehungen traten (selbst Melanchton scheinen sie schon in dieser Zeit in Erfurt aufgesucht zu haben[1]) — kehrten sie etwa im April 1531 in Freiburg bei Erasmus ein und blieben nahezu fünf Monate bei ihm.[2] Nicht geringere Persönlichkeiten denn König Sigismund von Polen und sein Vicekanzler Tomicki empfahlen sie dem Humanisten, indem sie der hohen Stellung, welche der Vater des jungen Johannes in Polen einnehme, wie seiner Hoffnungen, welche er auf den vielversprechenden Sprößling setze, Erwähnung thaten. Freilich, als die Ende August geschriebenen Briefe in Freiburg eintrafen, da war die kleine Gesellschaft bereits wieder aufgebrochen, denn am ersten September teilt der Gelehrte Severin Boner bereits die Abreise seines Sohnes mit. Dieses Schreiben, trotz seiner Länge inhaltlich arm, ist der Ausdruck der Liebe und Bewunderung, welche der Gelehrte für den jungen Schlesier hegte, wegen seiner Wortfülle ein echt humanistisches Produkt, das sich mehr in allgemeinen Bildungs- und Erziehungsfragen denn privaten Mitteilungen an den ihm sonst ganz unbekannten Adressaten ergeht. An Anselmus rühmt Erasmus noch insbesondere, er sei nicht bloß wissenschaftlich hochgebildet, sondern auch praktisch veranlagt, was ihm bei dem Kauf eines neuen Hauses und dem Umzuge sehr zu statten gekommen sei. Auch der junge Aichler erhält als sehr begabter, vielversprechender Knabe warmes Lob, man könne jedem Fürsten nur solche Söhne wünschen — eine Redewendung, welche Erasmus auch in Bezug auf Martin Dombrowski gebrauchte. Die beiden Knaben ergötzten den alternden Gelehrten öfters durch Darstellungen von Scenen aus den Komödien des Terenz, und zum Andenken an diese gemeinsam verlebte Zeit widmete er dem jungen Boner bald darauf[3] seine Ausgabe dieses Dichters.

---

[1] Bauch, Der humanistische Dichter George von Logau im 73. Jahresbericht (1895) der Schlesischen Gesellschaft für vaterländ. Kultur. III. Abt.: Geschichte und Staatswissenschaften S. 25 nach einem ungedruckten Briefe des Ephorinus an Melanchthon vom 1. Juni 1559 in der Wallenberg-Fenderlinschen Bibliothek zu Landeshut. Ms. 1. 1, 196.

[2] E. an Severin Boner am 1. Sept. 1531. (Czartor. Archiv.)

[3] Im Dezember **1531**. In allen mir bekannten Ausgaben des Terenz trägt die Widmung das Datum des 12. Dezember **1532**. (Vgl. u. a. Wierzbowski, Bibliographia polonica s. XV et XVI Varsoviae 1889—94. T. I, Nr. 129, T. II, Nr. 1192, T. III, Nr. 2223, 2288, 2327, 2524, 2674, auch Opp. omn. III, col. 1457.) Nach den Briefen des Ephorinus trug sich Erasmus schon im Oktober 1531 mit der Absicht, den Terenz herauszugeben und dem Boner zu dedizieren (Br. vom 9. Oktober 1531: In dicando Terentio meae sedulitatis in Ioannem memineris maximopere oro), und im Februar 1532 spricht ersterer von der Widmung als von einer

Die vorliegenden Briefe gestatten uns einen Blick hinter die Coulissen dieser Widmungsgeschichte zu werfen. Darnach hatte Anselmus dem Gelehrten geraten, bei der Widmung des Terenz neben Johannes Boner auch dessen jüngeren, noch im Elternhause befindlichen Bruder Stanislaus zu berücksichtigen. Erasmus hatte dies nicht verstanden und auf Stanislaus Aichler bezogen, deshalb berichtigt hier der Mentor seine Auffassung und bittet, auch seiner eigenen Bemühungen um den jungen Johannes zu gedenken. Erasmus möge noch insbesondere an beide Brüder die Mahnung anknüpfen, sie mögen den Tugenden des jungen Thronfolgers Sigismund nacheifern, der eine wahrhaft königliche Begabung und Gesinnung schon jetzt an den Tag lege. Wie genau es Erasmus mit diesen Ratschlägen nahm, lehrt ein Vergleich mit dem Text des Widmungsvorwortes. Die von Ephorinus in Aussicht gestellte Dankspende liefs indes lange auf sich warten. Resigniert schrieb Erasmus schon im August 1534 an Decius: De munere silentium, sed ego ista exsterna iam dudum ut aliena arbitror, quippe mox relicturus. Endlich im Frühjahr 1535 traf von Severin ein Schreiben ein, worin er seinem Bedauern darüber Ausdruck gibt, dafs er Erasmus so lange mit einem Beweise seiner Erkenntlichkeit habe warten lassen, doch sei das von Anselmus für ihn bestimmte Exemplar des Terenz erst nach einer langen Irrfahrt von anderthalb Jahren bei ihm eingetroffen. Gleichzeitig sandte er zwei goldene Medaillen mit seinem Bildnis. Sie haben sich bis jetzt erhalten in dem Nationalmuseum zu Basel und der Münzzammlung der Münchener Akademie.[1] Die Vorderseite stellt das Brustbild des vornehmen Patriciers im Panzer dar, umrahmt

---

bereits vollzogenen Thatsache (Tempus et hora tibi virtutis praemia pro inscriptione praesertim Terentii feret). Sonach ist das Datum des Widmungsbriefes auf den 12. Dezember **1531** zu verlegen. Auch in der ältesten Ausgabe (Habes hic amice lector P. Terentii Comoedias studio et opera Des. Erasmi Roterodami . . . Basileae in officina Frobeniana **Mense Martio Anni 1532,** vgl. Panzer, Annales typographici VII, 287), welche im **März 1532** erschien, trägt die Widmung bereits das falsche Datum.

[1] Kopera, Dary z Polski dla Erazma z Rotterdamu w historycznem muzeum bazylejskiem. (Sonderabdruck aus den Sprawozdania komisyi do badania sztuki w Polsce. B. VI, Heft II u. III, S. 110—148.) S. 17 ff. Sonach ist Koperas Mutmafsung, das stark beschädigte Münchener Exemplar stamme aus Landau, der Heimat der Boner, zu berichtigen. Vgl. meine Recension dieser wertvollen Arbeit im Julihefte 1900 des Lemberger Kwartalnik historyczny. Da Boner im J. 1533 seine zweite Ehe mit Hedwig Kościelecka einging, so liefse sich vermuten, dafs er aus diesem Anlafs mehrere Exemplare dieser Medaille in Nürnberg (wie Kopera vermutet) schlagen liefs.

von der Inschrift: SEVERINUS · BONAR · CASTELLAN · ZARNOINEN:, die Rückseite trägt das Wappen und die Jahreszahl 1533.

Nicht direkt nach Italien, wie wohl ursprünglich beabsichtigt war, ging von Freiburg aus die Reise, vorerst wurde noch in Basel längere Zeit Station gemacht, wo sich der berühmte Rechtsgelehrte Amerbach ihrer annahm und ihnen bei einem friedlichen, dem Sektenwesen abgeneigten Wirt ein bequemes Quartier besorgte.

In Basel schlugen die Wellen der reformatorischen Bewegung gerade in diesen Tagen wieder recht hoch, und des Anselmus Briefe an Erasmus sind voll lebendig skizzierter Einzelheiten über die stürmischen Tagesereignisse. Der Senat habe, so berichtet er am 15. September, den Befehl erlassen, das Abendmahl unter beiden Gestalten zu empfangen. Das heifse seiner Ansicht nach nichts anderes, als den Staat, statt ihn aufrecht zu erhalten, ins Verderben stürzen um einer Frage willen, welche nicht auf dem Wege tyrannischer Willkür, sondern nur durch freie Gewissensentscheidung gelöst werden könne. Das Matthäusevangelium trage Grinaeus griechisch, Oecolampadius lateinisch, ein Diakon in deutscher Sprache vor. Einen Monat später schreibt er, die religiösen Unruhen gestatteten ihm nicht länger in der Stadt zu bleiben, alles deute auf einen nahen Aufruhr hin, in öffentlichen Predigten verlange man, dem papistischen Regiment müsse gewaltsam ein Ende gemacht werden. Die Niederlage der Züricher, der Tod des Glaucoplutos (Zwingli, gefallen in der Schlacht bei Kappel am 11. Oktober 1531), Karlstadt und anderer bedeutender Häupter der Neuerung habe auf die Menge grofsen Eindruck gemacht, welche jetzt der Partei des Oecolampadius die Schuld an dem Blutvergiefsen zuschreibe. Oecolampadius selbst habe neulich ganz verstört die Kanzel bestiegen und das Volk zu öffentlichen Bittgebeten und Fasten aufgefordert, da der Stadt grofses Unheil drohe.

Trotz dieser Ansage finden wir unsere Freunde noch im Februar des folgenden Jahres in Basel. Erasmus scheint sie sogar noch einmal zu sich nach Freiburg eingeladen zu haben, denn Ephorinus dankt in einem Briefe dafür, dafs er ihnen einen Teil seiner Parterrewohnung angeboten habe, es sei ihm indessen unmöglich, das Anerbieten anzunehmen, in der Heimat habe er zwei Brüder, beide Geistliche, der eine zähle 50, der andere 40 Jahre, wie wünsche er, dafs einer von ihnen ihm zu Diensten sein könne „loco famuli", doch leider setze die Länge und

Beschwerlichkeit der Reise diesen Plänen einen unüberwindbaren Damm entgegen.

Wohl mit Beginn des Frühlings 1532 brach Anselmus mit seinen Schützlingen nach Italien auf. Sie berührten vorher Augsburg, wo sie, gestützt auf die Empfehlungen des Erasmus, bei seinen dortigen Freunden, dem angesehenen Patricier Anton Fugger und dem Kanonikus Choler, gastfreundliche Aufnahme fanden.[1] Im Juni treffen wir sie in Padua, wo sie sich wieder an die Verehrer des Erasmus anschliefsen. Der bekannte Viglius Zwichem van Aytta, damals Professor der Institutionen an der Universität, ein glühender Erasmianer, nahm sich ihrer hier an; er konnte sie allerdings in sein eigenes Haus nicht aufnehmen, wie Boner Erasmus mitteilt, dafür fanden sie bald ein bequemes Unterkommen in einer gröfseren Studentenwohnung, welche deutsche und holländische Studierende inne hatten. Ephorinus nahm die Gelegenheit wahr und gab sich in Padua, welches damals ausgezeichnete Lehrkräfte in allen Fakultäten aufzuweisen hatte, fleifsig medizinischen Studien hin, welche er nach kaum zwei Jahren mit der Promotion zum Doktor der Medizin abschlofs.[2] Wohl bald darauf begab sich die kleine Reisegesellschaft nach Bologna. So berichtet wenigstens Erasmus,[3] mit dem die Polen in stetem, durch die häufigen gsschäftlichen Verbindungen der Fugger in Augsburg erleichterten[4] Briefwechsel geblieben waren, mit dem Zusatz, Anselmus gedenke nach einem Besuche Brabants zu ihm zurückzukehren. Das erfüllte sich nun nicht, auch in Bologna scheinen sie längere Zeit verweilt zu haben, denn Stanislaus

[1] Joh. Boner an Erasmus am 8. Juni 1532. (Leipziger Universitätsbibliothek.)

[2] Windakiewicz, a. a. O. S 13. Prima Aprilis 1534: Gratiae in medicina cum ultima diminutione D. Anselmi Ephorini Silesii. Die octava: Tentamen, promotores: Ben. de Faventia, Hieron. de Eugubio, Ludov. Carensis, Hier. de Urbino. Hier. Coradinus. Die undecima: Fuit conventuatus private et B. de Faventia eidem insignia tribuit. Zweimal treten unsere Bekannten auch als Zeugen bei Promotionen auf. Ephorinus bei der Promotion des Sebastian Glyth aus Posen am 23. Dezember 1532, Boner zusammen mit Graf Wolfgang Salm bei der Graduierung eines Paulus Jecoris (?) aus Norlingen und des Schesiers Nikolaus Albinus aus Jobsdorff. (Briefliche Mitteilung des Herrn Prof. Dr. Luschin von Ebengreuth in Graz, entnommen dem von Windakiewicz nicht benützten, die Jahre 1530—39 umfassenden Codex Diversorum der Universitätsbibliothek in Padua.)

[3] E. an Decius am 24. August 1534. (Czartoryskisches Archiv.)

[4] Burscher, Spicilegia autographorum. Spic. III. S. X: Choler an Erasmus am 25. Juli 1534: Mitto tibi fasciculum litterarum ab Anselmo Ephorino, is tibi mittit vetustos tres autores nuper excussos in Italia et D. Antonio Fuggero dicatos.

Aichler promovierte nach einer sehr glaubwürdigen, wenn auch sonst unverbürgten Nachricht Janozkis[1] hier zum Doktor beider Rechte und von hier aus begaben sie sich nach Rom — die Hauptstadt der Welt mit ihren vielen Andenken und Sehenswürdigkeiten bildete wieder einen längeren Haltepunkt dieser durchaus nicht knapp bemessenen Reise. Auch hier vergifst der schlesische Arzt den verehrten Altmeister nicht. Im August 1535 gratuliert er ihm zu der durch ein Breve Pauls III. kurz vorher erfolgten Ernennung zum Propst von Deventer,[2] womit ein Jahreseinkommen von 1500 Gulden verbunden war. Das Tagesgespräch bildete damals der Zug Karls V. nach Tunis gegen Chaireddin Barbarossa. Anselmus schickt an den Gelehrten deshalb gleichzeitig ein Bild des Lagers von Goletta, das allerdings schon am 14. Juli von den kaiserlichen Truppen eingenommen worden war, worauf die Eroberung von Tunis selbst auch bald folgte. Im Herbste machten sie sich dann in Begleitung eines als humanistischen Dichters bedeutenden schlesischen Edelmannes George von Logau, der auch schon früher in Krakau geweilt hatte und den von Hosius im J. 1527 herausgegebenen Brief des Erasmus an König Sigismund mit lobenden Distichen geschmückt hatte, nach Unteritalien auf.[3]

---

[1] Janozki, Janociana sive clarorum atque illustrium Poloniae auctorum moecenatumque miscellae. Varsoviae et Lipsiae 1776—1779. B. I, S. 15. Aichler erscheint mit diesem Titel im J. 1538 in Polen. Epist. Hosii. I, 76. Es ist möglich, dafs er die weitere Reise nach Rom nicht mehr mitgemacht hat.

[2] Opp. omn. III, col. 1771. Vgl. Jahrb. B. XIV. S. 332. Die beiden Breven Pauls III. sind abgedruckt bei Vischer, Erasmiana. Programm zur Rektoratsfeier der Universität Basel. Basel 1876. S. 33.

[3] Der Darstellung liegt das Gedicht Logaus: „Ioanni Bonero“ gedruckt in Pontii Paulini viri sanctissimi doctissimique psalmi tres . . . mit vielen Beistücken, Wratislaviae 1561 H_1vo (vgl. Bauch a. a. O. S. 31) zu Grunde. Darnach hat Logau die Bekanntschaft Boners früher schon in Padua (wohl im J. 1532) gemacht und in Rom drei Jahre später die alten Bande nur wieder angeknüpft. Die gemeinsame Reise nahm auch von Rom aus ihren Anfang, nicht von Padua, wie Bauch S. 28 meint. Es lohnt wohl, das interessante seltene Gedicht hier abzudrucken.

Ioanni Bonero.

Hic ubi Medoacus antiquam Antenoris urbem (= Padua)
Alluit, hadriaci quem bibit unda maris,
Te primum agnovi, dehinc nos ruinosa Quirini (= Rom)
Urbs auxit coeptae foedere amicitiae.
Mox nos per Latium antiquum Campania dives
Syrenum et vidit nomine Parthenope, (= Neapel)
Tunc ubi magnanimus domita Carthagine Caesar
Carolus haec victor moenia laetus init,
Et Cumae veteres tenebrosaque antra Sibyllae

Sie befanden sich gerade in Neapel, als der siegreiche Kaiser am 25. November hier einzog, dann besuchten sie das Grab Vergils, die Grotte der Sibylle von Cumae, den Busen von Bajae, Misenum, den Lucriner See und Puteoli. Im April 1536 sind sie wieder Zeugen des Einzuges der kaiserlichen Truppen in Rom. Hier wurde auch Ephorinus, vielleicht auf Betreiben der mächtigen Fugger, der Bankiers Karls V., von diesem in den Adelstand erhoben. Er führte im Wappen ein weifses Lamm, auf dem Wappenhelm stand eine Nymphe mit aufgelöstem Haar.[1]

Erst im folgenden Jahre erfolgte wohl über Frankreich[2] die Rückkehr nach dem Vaterlande. Poetische Grüfse der alten Bekannten empfingen Lehrer und Schüler an den Ufern der Weichsel. Der Schlesier Wolfgang Drosch aus Hirschberg beglückwünschte den jungen Patricier zur glücklichen Heimkehr,[3] während sein Landsmann, der rührige Friedrich Mymer aus Löwenburg, in die Saiten griff, um dem Leiter der Reise herzlichen Willkommengrufs zu bieten.[4] Ephorinus erhielt bald darauf das Amt eines städtischen Arztes zu Krakau und lebte noch im J. 1568. Er schlofs sich später der reformatorischen Bewegung in Polen an, obwohl er in ihr weniger hervortrat. Sein Schüler Boner wurde einer der eifrigsten und mächtigsten Förderer der religiösen Neuerung. Auch dessen Baseler Spielgefährte Stanislaus Aichler, der in den Augen seiner Zeitgenossen

---

Illaque Baiani littora amoena sinus,
Mysenusque pater Lucrinoque addita claustra
Et de foetoris nomine Puteoli.
Nunc tibi quae patria Gracchi de nomine dicta
Moenia nos longo tempore post retinent,
Queis non officiis simul et dignaris honore
Ipse tuum quo non, fide Bonere, Logum?
Ergo dum stabunt loca, quae peragravimus usque,
Stabit inoffenso foedere noster amor,
Anselmique tui atque mei tibi fidus Achates
Qui fuit et Chiron quod fuit Acacidae.

[1] Pontii Paulini psalmi . . . HIV: In doctoris Anselmi insignia.

[2] Janociana, B. I. S. 75 u. 15, wo von Beziehungen Stanislaus Aichlers zu dem Pariser Humanisten und Philologen Wilhelm Buddaeus (Budé) die Rede ist. Die knappen Nachrichten Janockis werden durch die neueren Forschungen in so glänzender Weise bestätigt, dafs man ihm zumeist vollen Glauben schenken kann.

[3] Congratulatio de felici post longam peregrinationem in patriam reditu . . . D. Ioannis Boneri. Wolfgangi Droschii Hirschbergensis Silesii. Cracoviae. Vietor. Anno Do. 1537. Das einzige Exemplar in der kais. Bibliothek zu St. Petersburg. Wierzbowski, l. c. II, 67.

[4] In salvum reditum Anselmi Ephorini . . . Ianociana I, 190. Jetzt ist kein Exemplar bekannt.

als eine Art Wunderkind galt — er war mit 17 Jahren Doktor beider Rechte — neigte zur neuen Lehre.[1] Er wurde bald nach seiner Rückkehr zum städtischen Notar in Krakau ernannt und erfreute sich der Gunst des ermländischen Bischofs Dantiscus, dessen Sammlungen von Gedichten er bisweilen Erzeugnisse seiner Muse vorausschickte.

Ein sehr herzliches Verhältnis verband Erasmus mit einem jungen Ungarn, dessen spätere Schicksale eng mit Polen verknüpft sind, dem Arzte Johannes Antoninus (Sohn des Antonius) aus Kaschau. Er studierte in Krakau, promovierte hier zum Baccalaureus arcium[2] und gab im J. 1521 ein Werk des als Olmützer Bischof verstorbenen Janus Dubravius „Theriobulia" (Landtag der Tiere) mit einer Widmung an den Krakauer Kanonikus und Offizial Jakob Arciszewski heraus. Bald darauf begab er sich nach Padua, wo er nach kaum drei Jahren den medizinischen Doktorgrad erhielt.[3] Auf der Rückreise[4] kehrte er bei Erasmus ein, der gerade damals recht heftig an Steinen litt, und gewann sich durch eine geschickte ärztliche Behandlung das volle Vertrauen des gegen Ärzte sonst recht voreingenommenen Altmeisters. Er verordnete ihm neben anderen Mitteln auch

---

[1] Cod. 50 (II H. aa. 31) der Raczynskischen Bibliothek in Posen. Fol. 447 vo. Er unterschrieb neben anderen ein Sendschreiben vom 10. April 1563, das die kleinpolnischen Brüder zu einer Synode nach Krakau zusammenberief.

[2] Muczkowski, Statuta nec non liber promotionum philosophorum ordinis in universitate studiorum Iagellonica. Cracoviae 1849. S. 164: A. D. 1517 ad Quattuor tempora S. Crucis.

[3] Janocki, Janociana I, 24. Für diese sonst unverbürgte Nachricht spricht der Umstand, dafs er sich im Juli 1524 in einem Briefe an den Rechtsgelehrten Ulrich Zasius (s. folg. Note) mit dem Titel „Doktor" unterschreibt.

[4] Im Juli 1524 ist er in Basel. Aus diesem Monat ist ein Brief von ihm an Zasius erhalten. Abgedruckt in L. Udalrici Zasii J. C. Friburg. quondam celeberrimi epistolae ad viros aetatis suae doctissimos ed. F. A. Riegger. Ulmae 1774. 8°. p. 574 und von Bauch in Történelmi Tár Jahrgang 1885. S. 348. Der Brief trägt nur das Datum Basileae 5. Julii, und Bauch, welcher einen längeren Aufenthalt des Antoninus in Basel annimmt (v. 1522—24. l. c. S. 337 Anm. 1), will ihn in das Jahr 1522 verlegen. Die Stelle aus dem Briefe an Marcus Laurinus vom 1. Februar 1523, opp. III, col. 755, wo E. von einem jungen, begabten und bescheidenen Arzt Namens Johannes spricht, der bei ihm weile, ist, vorausgesetzt, dafs das Datum des Briefes richtig ist, nicht auf unseren Antoninus zu beziehen, wie es Bauch gethan hat. Dieser Annahme widerspricht auch die aus dem September 1524 (vgl. Jahrbuch XIII. S. 335 Anm. 3) stammende Nachricht in dem Bozheim gewidmeten Catalogus auctus: **Nactus sum hic** iuvenem quendam Ioannem Antoninum Cassoviensem. Vgl. auch Anm. 2 auf folgender Seite.

einen „leo astrologicus“,[1] und dem Humanisten wurde wohler darnach. Er schreibt an Bozheim, er habe das Sprichwort nicht vergessen, man solle sich eines jugendlichen Barbiers bedienen, aber einen älteren Arzt zu Rate ziehen. Doch wäre an seinem Antoninus aufser seinen Zügen nichts Jugendliches, Charakter und Bildung verrieten in dem 25jährigen Jüngling die Reife des Mannes. Er pflege ihn in so aufopferungsvoller Weise, wie es kaum ein Sohn thun könne.[2] Grofs war der Schmerz des Gelehrten, als ihn Antoninus im November 1524 verliefs, — „discessit hinc meo magno dolore“ schreibt er an den als Kynologen bekannten Rudbert von Mosham, Dekan in Passau,[3] an welchen der junge Arzt ein Schreiben mitnahm, und später noch erklärt Erasmus, ihm allein habe er sich anvertrauen können.[4] Seine Dankbarkeit bewies er bald dadurch, dafs er ihm einige Schriften des Galen widmete, eine hohe Auszeichnung, welche den Namen des auf solche Weise Geehrten allgemein bekannt machte.

Antoninus lenkte seine Schritte bald wieder nach Krakau und verheiratete sich dort mit der Tochter des Goldschmiedes Johann Zimmermann, der dieser edlen Kunst schon seit einem Menschenalter beflissen war.[5] Erasmus weifs von seiner Gemahlin zu berichten, dafs sie nicht weniger durch einen tugendhaften Charakter, als durch körperliche Schönheit ausgezeichnet sei.[6] Sie sandte dem Humanisten auch einmal ein Geschenk, welches ihm durch seine Neuheit viel Freude machte, jedenfalls eine

[1] Leo astrologicus, qui sapit magiam. Ein Mittel, dessen Zubereitung ein Geheimnis war. Den Hauptbestandteil bildete Gold, alchimistisch „leo“ genannt.

[2] Schlufspassus des oben besprochenen, an Bozheim gerichteten Catalogus auctus. In dem älteren Catalogus vom April 1523 findet sich diese Stelle, welche bisher den einschlägigen Forschern entgangen war, nicht. Opp. omn. B. I vor den Briefen. (Ohne Pagination.)

[3] Opp. III, col. 825.

[4] L. c. col. 856. An Heinrich Stromer: Meus Antoninus, cui uni tuto me poteram committere, abiit in suam Hungariam.

[5] Clementis Ianicii poëtae laureati Tristium Liber I etc. (zeitgenössische Krakauer Ausgabe s. a.) fol. Gij: Epitaphium Io. Cimermani Consulis Cracoviensis:

Hic Antonini situs est socer et pater idem
Tectandri, a claris clarusque utrinque viris.

Näheres bei: Lepszy, Pacyfikał sandomierski oraz złotnicy krakowscy drugiej połowy XV stulecia in den „Sprawozdania komisyi do badania historyi sztuki w Polsce. B. V, Heft II S. 93.

[6] Widmung zu Galeni medicorum principis exhortatio ad bonas artes praesertim medicinam . . . D. Eras. Roter. interprete. Basileae Froben. 1526.

Handarbeit,[1] und er unterläſst es niemals, in seinen Briefen sie zu grüſsen.

Von Krakau aus sind zwei Briefe des Arztes an Erasmus gerichtet. Im ersten berichtet er über die Verehrung, welche Erasmus in Ungarn und Polen genieſse. In Ungarn verbreite seinen Ruhm und verteidige ihn gegen seine Neider Johannes Henckell, der Hofprediger und Beichtvater der Königin Maria von Ungarn, in dessen Bibliothek keine Schrift des Erasmus fehle. In Polen sei vor allem der Kanzler Szydlowiecki, dem Erasmus kurz vorher seine Lingua gewidmet hatte, ganz für ihn eingenommen. Kostbare Geschenke, welche sein Schwiegervater anfertige, würden als Dank für die Widmung zur nächsten Frankfurter Messe abgesandt werden. Ein Jahr später (1. April 1527) dankt Antoninus für die Widmung des Galen. Neben interessanten politischen Nachrichten über die Lage Ungarns, wo gerade der Bürgerkrieg zwischen Ferdinand von Österreich und Johann Zapolya, auf dessen Seite der junge Arzt steht, ausgebrochen war, erfahren wir daraus, daſs Antoninus die Absicht gehabt habe, mit Henckell Erasmus aufzusuchen, doch sei plötzlich ein Schreiben des Magistrats von Kaschau eingetroffen, wonach der König die Abreise Henckells wegen der im Inlande herrschenden Unruhen nicht gestattet habe. Ihm selbst sei von König Johann das Anerbieten gemacht worden, in seine Dienste zu treten, doch wolle er sein Schicksal nicht an das ungewisse Los eines Kronprätendenten knüpfen und bitte deshalb Erasmus um Rat. Dieser erwiderte, er möge sich keiner Partei anschlieſsen, und Antoninus blieb in Krakau. Im Winter des Jahres verfiel der strebsame Arzt in eine schwere Krankheit. Infolge angestrengter medizinischer Studien wurde er geisteskrank, es kam selbst zu Tobsuchtsanfällen, so daſs man ihm Handschellen anlegen muſste. Im Frühling trat eine kleine Besserung ein, doch hielten die Ärzte seinen Zustand noch im Juli für hoffnungslos, und allgemein wünschte man ihm, der Tod möge ihn von dem unheilbaren Leiden erlösen.[2] Er wurde indessen doch völlig wiederhergestellt, und Erasmus, der warmen Anteil an dem Unglück seines Lieblings nahm, meinte in einem wunderschönen Briefe,[3] es wäre ihm zum Heil ausgeschlagen, daſs ihn die Ärzte verlassen hätten, er hätte sich infolgedessen, menschlicher Hilfe bar,

---

[1] „Linteum" nennt es Erasmus. Opp. omn. III, col. 1044.

[2] Henckell an Erasmus am 18. Juli 1528. Aus der Rhedigerana abgedruckt von Bauch in Történelmi Tár 1885. S. 353 u. 354. Vgl. auch Horawitz, Erasmiana IV, 543.

[3] Opp. omn. III, col. 1203 (9. Juni 1529).

dem zugewandt, der allein Wunden schlage und heile, töte und zum Leben erwecke. Antoninus hatte geäufsert, seine Sünden seien die Ursache dieser schweren Heimsuchung gewesen, worauf der Gelehrte erwidert, Gott sende derlei Übel oft auch, um die Liebe und Geduld der Seinen auf die Probe zu stellen. Wie herzlich klingen dann die Mahnungen zum Schlusse: Posthac fac sis animo laeto, vir amicissime, tempestas abiit auxilio Numinis, eiusdem benignitate succedet iucunda tranquillitas. Tandem abstine a vehementioribus curis studioque vel intempestivo vel incommodo, donec valetudo pristinum robur collegerit.

Antoninus stand später selbst in aufopferungsvoller Hingebung der Tochter des Decius und dem lange Zeit schwer kranken Bischof Tomicki[1] bei. Auch Johannes Laski liefs ihn um ärztliche Hilfe für seinen in der Gefangenschaft des Zapolya schmachtenden kranken Bruder bitten.[2] Er wurde später königlicher Leibarzt und lebte noch im J. 1569, in welchem er eine Schrift seines Schwagers, des hervorragenden, aus Zürich stammenden Arztes Schneeberger über die Erhaltung der menschlichen Gesundheit vor der Pestseuche ins Polnische übertrug.[3]

Bekannt ist er noch wegen seines innigen Freundschaftsverhältnisses zu dem sympathischen, jung verstorbenen Dichter lateinischer Elegieen Klemens Janicki.[4]

Auch mit Decius, den wir schon öfters zu erwähnen Gelegenheit hatten, stand Erasmus in brieflichem Verkehr. Jost Ludwig Dietz, aus Weifsenburg im Elsafs stammend, anfänglich im Dienste des älteren Johann Boner, war eine reich veranlagte, vielseitige Natur.[5] Als königlicher Sekretär war er diplomatisch thätig, durch glückliche, wenn auch nicht immer redliche Spekulationen

---

[1] Brief des Decius an Erasmus vom 21. August 1534.

[2] Dalton, Lasciana S. 228.

[3] Książki o zachowaniu zdrowia człowieczego od zarazy morowego powietrza. Kraków Siebeneycher. 1569. Den Schlufs übersetzte ein zweiter Schwager, der ebenfalls als Arzt bedeutende Joseph Tectander (Zimmermann). In Schneebergers Schrift „Gemma Amethystus sive carbunculus Aethiops. Cracov. 1565“ wird Antoninus sprechend eingeführt. Über Schneeberger vgl. Ossoliński, Wiadomości historyczno-krytyczne do dziejów literatury Polskiej. Kraków 1819—22. B. II. S. 236—297.

[4] Cwiklinski, Klemens Janicki, poeta uwieńczony (1516—1543). Kraków 1893. S. 101—104, 129.

[5] S. über ihn aufser der bereits citierten Arbeit von Roemer noch Hirschberg, O życiu i pismach Justa Ludwika Decyusza. Lwów 1874. (Separatabdruck aus dem Przewodnik naukowy i literacki) und den nichts Neues bringenden Aufsatz von Bartolomäus: „Justus Ludwig Decius. Ein deutscher Kaufmann und polnischer Staatsmann.“ (Altpreufsische Monatsschrift Bd. XXXV Heft 1 u. 2.)

(er war u. a. Münzmeister in Thorn und Königsberg, Verwalter der Salinen in Wieliczka) erwarb er sich grofse Reichtümer, er ist ferner Verfasser geschätzter Geschichtswerke, war aber auch sonst vielfach litterarisch thätig und stand mit vielen in- und ausländischen Humanisten in lebhaften Beziehungen. Ob er mit Erasmus persönlich bekannt geworden ist, ist fraglich, doch immerhin möglich. Er war im Jahre 1522 mit Peter Kmita zum Fürstentag nach Nürnberg gereist und hatte von hier aus Luther besucht,[1] mochte also auch noch einen Abstecher nach Basel gemacht haben. Auf seine Bitte schrieb der Gelehrte im Jahre 1523 eine Paraphrase des Vaterunser und widmete sie ihm. Es mufs dies ein Lieblingsthema des Decius gewesen sein, denn auch George von Logau behandelte auf sein Ersuchen denselben Stoff in poetischer Form. Nach einer längeren Unterbrechung[2] wurde der Briefwechsel im Jahre 1528 wieder aufgenommen und rege fortgesetzt. Decius vermittelte die Übersendung von Briefen und Geschenken der polnischen Bekannten an Erasmus und berichtete ihm ausführlich sowohl über die politischen Ereignisse im slavischen Osten, wie über seine persönlichen Angelegenheiten, und der Humanist antwortete eingehend in so langen Schreiben, wie sie sonst kaum noch Tomicki erhielt.[4] Gerade in den letzten Lebensjahren des Erasmus war dieses Verhältnis besonders herzlich, der Austausch der Briefe ein sehr lebhafter. Aus der Korrespondenz des Erasmus erfahren wir auch sonst manche unbekannte Einzelheiten über den polnischen Staatsmann, so über sein Verhältnis zu dem Strafsburger Reformator Kaspar Hedio.[5]

Ein Klient des Decius, von ihm wohl auch unterstützt, war Andreas Trzecieski, dessen Brief an Erasmus vom 28. Oktober 1527 die Rhedigerana aufbewahrt. Der Schreiber ist eine in der polnischen Litteratur- und Reformationsgeschichte wohlbekannte Erscheinung. Er schrieb Epigramme und Elegieen auf

[1] Friese, Beiträge zur Reformationsgeschichte in Polen und Litthauen. Breslau 1786. B. I. S. 36.

[2] Br. des Decius vom 28. Februar 1528. Erasmus antwortete am 28. August d. J. Opp. III. 1093 94.

[3] Opp. omn. III. 1475: Illud scito mihi summopere gratum esse quod me de iis, quae in Polonia publice privatimque geruntur, tam accurate facis certiorem et amicorum ad me et meae ad amicos litterae tuto perveniant. Vgl. auch Dalton, Lasciana S. 152.

[4] Vgl. Opp. III. 1475 (1. November 1533) und den Brief in unserer Sammlung vom 29. August 1534. Aufserdem richtete Erasmus ein längeres Schreiben an Decius Anfang März 1534, das bis jetzt nicht aufgefunden ist. Lasciana S. 177.

[5] Horawitz, Erasmiana IV. S. 49.

bedeutende Persönlichkeiten und stand als begeisterter Anhänger der religiösen Neuerungen in freundschaftlichen Beziehungen zu dem gleichgesinnten Poeten Nikolaus Rej. Aus seinem Briefe erfahren wir, dafs er im J. 1527, durch die Pest aus Krakau vertrieben, sich nach Leipzig und Erfurt begeben hatte, um Griechisch und Hebräisch zu studieren; er hätte auch, wenn es der Säckel erlaubt hätte, Erasmus aufgesucht. Auf der Rückreise traf er in Breslau einen Boten des Bischofs Krzycki mit Briefen an Erasmus und konnte es nicht übers Herz bringen, auch sein, „wenn auch wenig stilvolles“ Schreiben beizufügen, in welchem er den Adressaten bittet, ihn in die Zahl seiner Klienten aufzunehmen und mit einigen Antwortzeilen zu beglücken. Diese Reise nach Deutschland war übrigens für Trzecieski von üblen Folgen begleitet. Da Trzecieski auch in Krakau Luthers Lehre verbreitete, wurde er von dem Bischof Tomicki zur Rechenschaft gezogen, und sein Freund, der königliche Sekretär Zambocki, hatte Mühe, ihn durch Hinweis auf seine Unschuld vor den damals recht harten Strafen (Einkerkerung in dem bischöflichen Gefängnis zu Lipowiec) zu bewahren.[1]

Bemerkt sei hier, dafs die seit Wengierski[2] regelmäfsig wiederholte Nachricht von Beziehungen des Vaters dieses Trzecieski zu Erasmus, dessen Schüler er selbst genannt wird, unserer Ansicht nach in das Reich der Fabel gehört.[3]. Es wäre zu natürlich, dafs Trzecieski, der sich in unserem Briefe Erasmus erst mit Berufung auf seine Bekanntschaft mit dem Arzte Antoninus zu nähern sucht, auf ein solches viel näher liegendes Verhältnis angespielt hätte. Auch des jüngeren Trzecieski Name wird in der Korrespondenz des Erasmus sonst nie genannt, es scheint zu keinen näheren Beziehungen gekommen zu sein.

Dasselbe gilt auch von dem königlichen Leibarzt Johannes Benedicti, dessen Schreiben vom 4. Februar 1532 wir in folgendem zum Abdruck bringen.

Johannes Benedictus oder Benedicti, wie er sich gewöhnlich nur schreibt, aus dem Lausitzer Städtchen Triebel gebürtig,[4]

---

[1] Acta Tomiciana. X. S. 309. 346.

[2] Wengierscii Libri IV Slavoniae reformatae continens historiam ecclesiasticam etc. Amstelodami 1679. S. 124. Vgl. Janociana I, 287.

[3] Dasselbe gilt wohl auch von dem Krakauer Drucker Bernard Wojewódka und dem Neuerer in Wilno, Abraham Kulwa, oder ist auf ein gelegentliches Bekanntwerden mit dem berühmten Humanisten zu beschränken. Es ist leicht möglich, dafs Kulwa Erasmus in Löwen kennen gelernt hat, wie Friese berichtet. L. c. B. II. S. 71.

[4] Fälschlich hält ihn Eichhorn (Die Prälaten des ermländischen Domkapitels. Zeitschrift für Gesch. und Altert. Ermlands III, 321) für

studierte in den Jahren 1505—1512 in Krakau und errang hier die Würde eines baccalaureus und später Magisters der freien Künste.[1] In den Jahren 1512 und 1513 las er an der Universität über Aristoteles und die Kosmographie des Dionysius Alexandrinus[2] und war auch litterarisch in hervorragender Weise thätig.[3] Später gab er sich wohl in Italien[4] medizinischen Studien hin, welche er mit Erlangung des medizinischen Doktorgrades abschloſs, und wurde um das Jahr 1526 königlicher Leibarzt.[5] Er muſs sich der besonderen Gunst des Königs Sigismund erfreut haben, denn er wurde bald Inhaber zahlreicher kirchlicher Würdenstellen, Domherr von Krakau, wo er meist residierte, Ermland (hier wurde er sogar Prälat des Domkapitels), Wilno und Breslau, Propst von Bochnia. Er stand in nahen Beziehungen zu den ermländischen Bischöfen Dantiscus und Hosius, welch letzteren er öfters behandelte, und starb im J. 1561 im Alter von 81 Jahren. Sein in der Rhedigerana aufbewahrter Brief, der übrigens schon Le Clerc bekannt war,[6] ist eine lange theologische Epistel, welche mit der Bitte schlieſst, Erasmus möge ihm den Widerspruch erklären, der sich betreffs des Gebets für Verstorbene in einigen Schrift- und Väterstellen finde.

Über andere Persönlichkeiten, welche mit Erasmus in Berührung gekommen, ohne daſs wir neue Beiträge zu ihrer Korrespondenz liefern können, werden wir in den Erläuterungen zum Text der folgenden Briefe noch zu sprechen haben. Was nun die in einem besonderen zweiten Teil der Erasmiana zum Abdruck kommende Korrespondenz selbst anbetrifft, so beabsichtigen wir, auſser den eingangs erwähnten ungedruckten Briefen nur in beschränkter Anzahl bereits Gedrucktes hier aufzunehmen, zumal

einen Italiener wegen des wohl humanistischen Beinamens Solfa. Triebel ist ein Städtchen im Kreise Sorau. Ritter, Geographisch-statistisches Lexikon. Leipzig 1895. II, 954.

[1] Muczkowski l. c. S. 146 u. 153.

[2] Liber diligentiarum facultatis artisticae univ. Cracoviensis ed. W. Wisłocki. Cracoviae 1886. S. 107. 109.

[3] Janociana III, 11.

[4] Wisłocki, Catologus codd. mss. bibl. univers. Iagellonicae Cracoviensis. Cracoviae 1877—1888. S. 240. Cod. 812. Im Jahre 1519 weilte er als Doktor der Medizin in Venedig, wo er medizinische Schriften des Johannes de S. Sophia aus Padua ankauft. Vgl. auch S. 193. Cod. 610.

[5] Eichhorn, l. c. S. 322. Vgl. auch Epist. Hosii, B. I, Index. Der streng kirchlich gesinnte Domherr und Gelehrte verdient wohl eine nähere Würdigung.

[6] Opp. omn. III, col. 1750, wo ein Satz aus diesem Briefe (die Äuſserung des Johannes von Glogau über den monachus niger) abgedruckt ist.

die Berliner Akademie der Wissenschaften eine Neuausgabe der Gesamtkorrespondenz des im Centrum der geistigen Bewegung Europas im XVI. Jahrhundert stehenden Gelehrten vorbereitet.[1] Bei der Auswahl des bereits gedruckten Materials leitete uns neben dem Inhalt der betreffenden Nummern die Rücksicht darauf, dafs manche Schreiben, welche für die Beziehungen des Erasmus zu Polen von Wichtigkeit sind, fast ganz unbekannt waren, so der Brief des Growicki, die Widmung der Schriften Galens an Antoninus u. a. m. Bei einigen Nummern des oft citierten Briefbandes bringen wir einige genauere Bestimmungen des Datums und Emendationen des dort gebotenen Textes. Den Schlufs soll eine Übersicht über die gesamte Korrespondenz des Erasmus mit Polen, soweit sie durch neuere Publikationen bereichert ist und sich auf Grund beiläufiger Notizen rekonstruieren läfst, bilden.



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. ***G. Thiele:*** **Kosmogonie und Religion.** Antrittsvorlesung. Berlin, Skopnik 1898. 30 S.

Prof. Dr. G. Thiele, sonst schon rühmlich durch seine wissenschaftliche Verteidigung des christlichen Glaubens bekannt, hat es in der vorliegenden Antrittsvorlesung ausgezeichnet verstanden, die Zerfahrenheit des heutigen Materialismus besonders in dessen Versuchen, die Weltentstehung zu erklären, zu charakterisieren. Er geht, soweit es in einem solchen Vortrag möglich ist, auf die materialistischen Grundprincipien ein und erläutert kurz, aber scharf und prägnant deren gänzliche Unzuträglichkeit, als Bausteine der Welt zu dienen. Sein Schlufs ist und bleibt demnach gerechtfertigt: die Welt weist in allen ihren Teilen und in ihrer geordneten Gesetzmäfsigkeit auf einen unendlich vollkommenen Werkmeister hin.

2. ***Glogau:*** **Vorlesung über Religionsphilosophie.** Nach einem Stenogramm im Auszug herausgegeben von Hans Clasen. Kiel und Leipzig (Lipsius u. Tischer) 1898. 42 S.

Dem eben besprochenen Schriftchen Thieles reiht sich in durchaus ebenbürtiger Weise der Auszug aus der Vorlesung Glogaus über Religionsphilosophie an, welchen wir durch H. Clasen erhalten. Abgesehen von einigen der Konfession Glogaus entsprechenden akatholischen Principien und Konsequenzen (so z. B. in der Lehre von der göttlichen Offenbarung, bei welcher die subjektive körperliche Empfindung des Sehers zu stark hervorgehoben wird (S. 5), in der Lehre von Gott und den Eigenschaften

[1] Dieselbe ist Herrn Dr. Max Reich in Berlin übertragen worden.

Gottes (S. 12—14), in der Lehre von der Kirche (S. 39), die sonst ganz richtig als die wahre Vermittlerin der göttlichen Offenbarung charakterisiert wird), enthält jene Vorlesung eine grofse Fülle von Principien, in welchen der Verfasser fast völlige Übereinstimmung mit der katholischen Auffassung zeigt. Ich verweise da ganz besonders auf den Beweis für die Weltschöpfung, wie er aus dem Kausalitätsbegriff geschöpft wird (S. 15), auf die Darstellung des Wunderbegriffes, die in einzelnen Punkten direkt der Definition des Aquinaten entspricht (S. 16), und auf die Darlegung der Gründe, derentwegen Gott das Böse, die Sünde in der Welt zugelassen habe (S. 21. 22). Auch in denjenigen Punkten, in welchen der Verfasser die katholische Auffassung nicht teilt, zeigt er ein ehrliches Bestreben, objektiv zu sein und nicht zu verletzen, so z. B. in der Lehre von der Bufse (S. 22. 33).

3. ***Karl Klingemann:*** **Buddhismus, Pessimismus und moderne Weltanschauung.** Essen, Baedeker 1898. 58 S.

Aus echt christlichem Geiste ist dieser Protest eines protestantischen Pfarrers gegen den modernen Zug unserer gebildeten Klassen hervorgegangen, sich mehr und mehr dem Buddhismus anzuschliefsen. Wir müssen den Resultaten des Verfassers durchaus zustimmen: der heutige Pessimismus ist zum grofsen Teil nichts anderes als der Neu-Buddhismus, aber himmelweit verschieden von den Gedanken der Entsagung, welche uns Christus im Evangelium predigt. Christus lehrt uns die Entsagung im irdischen Leben, um dadurch ein überirdisches Leben zu erlangen, der Buddhismus dagegen predigt die irdische Entsagung, um ein ewiges Entsagungsglück im Nirvana zu erreichen. Das Zurückziehen von jeglichem menschlichen Ideal im Buddhismus hebt sogar die Grundgesetze des Menschheitsverkehrs auf, die christliche Entsagung heiligt letztere dagegen, erhebt sie auf eine gottähnliche Stufe. Von diesem Gesichtspunkte aus bildet daher der Neu-Buddhismus selbst für den christlichen Staat eine schwere Gefahr. Nicht mit Unrecht weist der Verfasser auf die innere Verwandtschaft zwischen dem Neu-Buddhismus Schopenhauers und dem krassen Materialismus Haeckels hin: beide identifizieren z. B. den Willen zum Leben fast mit dem Geschlechtstrieb (S. 32—35). Auch Angelus Silesius ist für uns kein Theologe, seine verschwommenen theologischen Anschauungen, die aus Unverstand hervorgegangen sind, zeigen wirklich eine grofse Ähnlichkeit mit buddhistischen Lehren. Mit wahrer Genugthuung habe ich die Verurteilung Rich. Wagners als Neu-Buddhisten gelesen (S. 47 ff.). Mag Wagner auch noch so talentvoll auf seinem Gebiete, dem der Komposition, gewesen sein, so ist es doch ein Skandal und eine Verhöhnung des Christentums, wenn man in ihm einen guten, ja vollkommenen Christen sehen will. Abgesehen von einzelnen Mifsverständnissen (besonders in Bezug auf die Auffassung des katholischen Mönchtums S. 23), ist die vorliegende Schrift so klar und echt christlich geschrieben, dafs wir ihr die weiteste Verbreitung wünschen.

4. ***Bolliger:*** **Der Weg zu Gott für unser Geschlecht.** Frauenfeld 1899. 67 S.

„Erfahrungswissenschaft" gilt heutzutage als die allein wahre, als die einzige Wissenschaft. Meist hängt sich aber der subjektive Gedanke des Einzelnen die „Erfahrung" als Reklameschild um und stolziert dann als „Weisheit" in der Welt umher, um thörichte und unwissende Leute zu täuschen. — Den Versuchen, auch die Lehre über Gott auf dem Boden

der blofsen subjektiven menschlichen Erfahrung aufzubauen, hat der Verfasser in der vorliegenden Schrift einen neuen hinzugefügt, natürlich mit demselben absolut zwingenden Resultat, wie alle früheren Versuche, mit einem glänzenden Fiasko. Er legt nämlich von vornherein seinen Ausführungen einen Widerspruch zu Grunde. Einerseits soll Gott nach ihm übermenschlich und geistig sein (S. 9), und doch von dem Menschen völlig erkannt, d. h. in den Menschen selbst aufgenommen werden können. Der Verfasser kann nun Gott weder mit dem Meterstab messen, noch ihn in der Retorte in seine einzelnen Bestandteile zerlegen. Er will ihn nicht einmal historisch erfassen, weil ihm alles Menschliche unsicher ist (Vorwort.) Die „Glaubenstheologen“ sind ihm aber zuwider (S. 5); wir können, so meint er, eben von Gott, wenn dieser eine transempirische Gröfse ist, nichts wissen, und daraus schliefst er denn mit einer wunderlichen Logik, dafs wir auch nicht an Gott glauben können (ebd.). Da bleibt also nichts anderes übrig, als dafs wir das menschliche Gefühl zu Hilfe nehmen: man „fühlt“ in sich etwas Übermenschliches, und siehe da — das ist Gott! An Stelle des Glaubens setzt man dann das Gefühl und hat dann ein subjektives Scheinwissen, mit welchem man alle christlichen Glaubenslehren in mehr oder minder passender Weise auf sich selbst zurechtstutzen kann. Dann hat jeder seinen eigenen, selbstfabrizierten Götzen, der doch erst recht menschlich ist — und war dem Verfasser nicht alles Menschliche etwas zu unsicher?!

5. ***Ludwig Lotz:* Die Philosophie und der Zweck des Lebens.** Athen 1898. 73 S.

Will Bolliger die Theologie auf exaktem, d. h. materialistischem Boden neu aufbauen, so intendiert der Verfasser der vorliegenden Schrift, einen theologischen Gedanken, die Frage nach dem Zweck des Lebens, gerade der materialistischen Verurteilung zu entziehen (S. 1). Er behauptet, dafs die Philosophie Retterin und Mittlerin für alles Ideale, für den letzten Zweck des Lebens, für die Erlangung des höchsten Glückes sein müsse (ebd.). Und doch unterscheidet sich sein Gedankengang nur sehr wenig von demjenigen Bolligers. Denn seine Philosophie ist ebenfalls nur Materialismus; sein Begriff von Geistigkeit und geistigem Wesen baut sich trotz seiner Verwahrung dagegen durchweg auf dem materialistischen Gedanken auf, dafs die Seele eine Funktion der Materie sei (S. 16. 17). Er will als letzten Zweck des Menschen die Selbstbeglückung erkannt haben. Das Streben nach diesem Glück wird durch den Egoismus angeregt, der bald rohere, bald feinere Formen annimmt; die Befriedigung dieses egoistischen Triebes ist dann das, was man Glückseligkeit nennen mufs (S. 6—39). Mittel zur Erlangung des höchsten Zweckes sind die harmonische Ausbildung des Menschen (S. 40) und besonders der Erwerb einer „philosophischen Denkungsart“ (S. 42 ff.). Von Gott, dessen Besitz nach christlichem Denken das letzte Ziel und das höchste Glück des Menschen ist, hört man auf den 73 Seiten nichts; an seine Stelle tritt in allem die Philosophie als Grund, als Mittel, als Ziel!

6. ***Ludwig Stein:* Wesen und Aufgabe der Sociologie.** Eine Kritik der organischen Methode in der Sociologie. Berlin 1898. 38 S.

Der zweite Titel der vorliegenden Schrift ist berechtigter als der erste. Sie ist nämlich im wesentlichen eine Polemik gegen den Evolutionismus, der seine einseitig heuristische Methode auch auf das Gebiet der Sociologie zu übertragen und letztere zu einer seiner Teilwissenschaften zu

machen sucht (vgl. S. 4. 12. 19—22 u. a.). Demgegenüber betont der Verfasser wieder mehr die Notwendigkeit, eine Kausalität im Weltgeschehen zu suchen und aufzudecken (S. 10), nach den Regeln zu forschen, welche das Thun des Menschen ordnen (S. 15 ff. 27 ff.), und der organischen Methode eine der menschlichen Vernunft entsprechende historisch-genetische oder vergleichend-geschichtliche anzugliedern (S. 8 f. 32). In der Art und Weise, wie er den Evolutionismus als unfruchtbar für eine wissenschaftliche Erforschung des grofsen Gebietes der Sociologie nachweist (besonders S. 19—22), können wir dem Verfasser zustimmen, müssen ihm jedoch widersprechen, wenn er glaubt, dafs durch eine Verbindung der organischen und vergleichenden Methode, so wie sie heutzutage betrieben wird, allein schon die Sociologie ihren Charakter als Wissenschaft erwerben und erhalten kann. Beide Methoden können freilich nur dann Hoffnung auf erfolgreiches Forschen bieten, wenn sie miteinander verbunden werden, aber auch das nur dann, wenn sie im wahren wissenschaftlichen Geiste getrieben werden. Dazu gehört aber, dafs beide eine feste Grundlage haben, welche also gewissermafsen über beiden steht und beide in ordnungsgemäfser Weise leitet und lenkt. Der reine, exakte Empiriker kann endlos Fall an Fall reihen, ohne daraus eine Regel oder einen „socialen Rhythmus“ ableiten zu können. Ganz anders würde sein Resultat sein, wenn er den wesentlichen Grundzweck des Menschen und der Welt auch zur Grundlage seiner socialen Forschungen machen würde. Dann könnte er ebensogut die freien menschlichen Handlungen, wie die mechanisch wirkenden Kräfte der Natur in jenes grofse und erhabene Gesetz einfügen, welches über dem Weltganzen steht, weil es vom Weltenschöpfer über die Welt und alle ihre Teile gesetzt ist. Allein das darf heute nicht sein: man verzichtet lieber vorläufig auf das Verstehen der Ordnung, weil man den Urheber der Ordnung nicht anerkennen will. Man will lieber das Panzerschiff aus allen seinen kleinsten Teilen selbst und ohne vorherige Kenntnis zusammensetzen, als dafs man sich vorher vom Schiffserbauer erst die nötige Belehrung über ein Panzerschiff und seine Teile geben liefse. Einer solchen Belehrung durch die Metaphysik wird auch die Sociologie nicht entraten können, will sie sich nicht endlosen Irrgängen aussetzen. Dann erst wird sie auch begreifen, wie dieselben Gesetze, welche der Weltschöpfer der Welt gegeben hat, die vernunftlosen Wesen zu mechanischem Thun zwingen, zugleich aber die vernünftigen Wesen führen und leiten, ohne deren Freiheit zum Handeln aufzuheben.

Breslau. Dr. Fr. von Tessen-Węsierski.



ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Annales de philosopie chretienne. 139, 1—4. 1899/1900. *La direction:* Les soixante-dix ans des Annales; réflexions et programme. *Seyer:* Le spinozisme de Malebranche. *Eucken:* La conception de la vie chez S. Augustin. II. *Bernardin:* Une nouvelle étude sur Voltaire. *Grosjean:* Les fondements philosophiques du socialisme, la répartition de la richesse. V. *Ch. Denis:* Les contradicteurs de Lamennais; l'eglise et l'état d'après les solutions janséniste et libérale. *Lechartier:* Théodore Jouffroy d'après Ollé-Laprune. *Comte de Vorges:* Le congrès scientifique

des catholiques tenu à Fribourg. — Le congrès de Munich en 1900. *Pape Leon XIII:* Lettre aux archevêques, evêques et clergé de France. *De la Barre:* La morale et l'ordre. I. *Huit:* Le platonisme dans les temps modernes. III. *Levasseur:* L'empoisonnement cérébral à propos de l'alcoolisme. *Bazaillas:* Une réaction contre l'intellectualisme. *Ferrand:* Mémoire, sensibilité et conscience. *Lescoeur:* Ceux qui ne croient pas au miracle. *Levasseur:* Du mensonge et de la dissimulation chez les histériques. *Bulliot:* Les données immédiates de la conscience. *Besse:* Théologie et évolution. *Carra de Vaux:* État d'esprit des sociétés secrètes aux États-Unis. *Laberthonnière:* Pour le dogmatisme moral. *Prévost:* Connexité des phénomènes sociologiques. *Gasc-Desfossés:* Occultisme, spiritisme et magnétisme vital. — **Divus Thomas.** 6, 47—48. 1900. *Del Prado:* Lectiones de gratia Dei. *Pancotti:* De rationalismi evolutionibus. *Schol. Theol. Mor.:* De genuino systemate s. Alphonsi Ecclesiae Doctoris. Casus morales. — **Philosophisches Jahrbuch.** 13, 1. 1900. *Ziesché:* Die Lehre von Materie und Form bei Bonaventura. *Gutberlet:* Zur Psychologie des Kindes. *Beck:* Die Lehre des Hilarius von Poitiers und Tertullians über die Entstehung der Seelen. *Ott:* Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntnis. — **Przegląd Filozoficzny.** 3, 1. 1900. *Rubczyński:* Neuplatonische Studien. *Abramowski:* Einige Worte über die Methode beim Studium der „psychischen Einheiten". *Zeromski:* Briefe von Tolutowski an Lelewel und Królikowski. — **Revue de Métaphysique et de Morale.** 8, 1. 1900. *Brunschvicg:* La vie religieuse. *Couturat:* Sur une definition logique du nombre. *Le Roy:* Science et Philosophie. *Poincaré:* Sur les principes de la Géométrie. Réponse à M. Russel. *Couturat:* Contre le nominalisme de M. Le Roy. *Lalande:* Note sur l'indétermination. *Goblot:* Réponse à M. Naville. *Lechalas:* A propos de la Nouvelle Monadologie. *Andler:* Le rôle social des coopératives. — **Revue Néo-Scolastique.** 6, 4. 1899. *De Munnynck:* L'hypothèse scientifique. *Kaufmann:* La finalité dans l'ordre moral. *Mercier:* La notion de la vérité. *Van Roey:* L'influence du Kantisme sur la théologie protestante. *Deschamps:* Quelques opinions sur la sociologie à l'université de Berlin. — **Revue Thomiste.** 7, 6. 1889. *Hurtaud:* Lettres de Savonarole aux princes chrétiens pour la réunion d'un concile. *Schlincker:* Une nouvelle critique des dix catégories d'Aristote. *Folghera:* La notion de la vérité. *Hugon:* Les voeux de religion contre les attaques actuelles. *D. L.:* L'origine des espèces. — **Rivista internazionale.** 24, 12. 1899. *Invrea:* Il commune e la tutela dei lavoratori. *Manfredi:* La crisi agraria in Europa. *Toniolo:* Cenni sulle dottrine socialistiche nella storia. — 25, 1—2. 1900. *Rossignoli:* La sociologia. *M. C.:* Il movimento sociale cristiano nella seconda metà di questo secolo. *Toniolo:* Il socialismo nella cultura moderna. — **Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden.** 20, 4. 1899. *Claramunt:* De Smae Trinitatis mysterio. *Heigl:* Der Geist des hl. Benedikt. *Falk:* Der hl. Rhabanus-Maurus als Exeget. — **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** 115, 1. 1899. *Paulsen:* Noch ein Wort zur Theorie des Parallelismus. *v. Hartmann:* Zum Begriff der Kategorialfunktion. *Busse:* Jahresbericht über die Erscheinungen der anglo-amerikanischen Litteratur der Jahre 1894/95. *Neuendorff:* Lotzes Kausalitätslehre. — **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** 6, 5—6. 1899. *Flügel:* Kant und der Protestantismus. — **Die Kultur.** 1, 3. 1899. *Grimmich:* Der Seelenbegriff in der neueren Philosophie.

IST SEIN GLEICH THUN?
IST SEIN DURCH THUN?

Von Dr. M. GLOSSNER.

Beide Fragen haben in der neueren Philosophie eine bejahende Antwort gefunden. Ja, wir sind berechtigt, zu sagen, dafs nur die Beantwortung im bejahenden Sinne dem Grundprincip der neueren Philosophie, das kein anderes, als der Subjektivismus ist, entspricht.

Anders verhält es sich bezüglich der aristotelisch-scholastischen Philosophie. Bevor wir aber auf das Schicksal näher eingehen, das dem ersten Satz in der Scholastik zu teil geworden, möge auf den Zusammenhang beider Sätze aufmerksam gemacht werden. Der erste nämlich führt konsequent zur Behauptung des zweiten, und so absurd auch der letztere auf den ersten Blick scheinen möchte, so hat jener doch auch thatsächlich zu diesem geführt; denn ist Sein Thun und wird das „Thun", wie es in der neueren Philosophie zutrifft, im kategorialen Sinne genommen, so wird notwendig, soweit überhaupt noch ein Unterschied von Sein und Thun, wie sprachlich, so auch begrifflich angenommen wird, das Thun an die erste Stelle rücken und das Sein als Resultat des Thuns, das ruhende „Objekt" (was in der neueren Philosophie mit dem „Sein" zusammenfällt) als Setzung des thätigen Subjekts aufgefafst werden und die Formel von der Ursprünglichkeit der „That", der Selbstsetzung des Ich, dem esse est cogitari, esse est percipi aufgestellt werden müssen.

Wir werden im Verlaufe unserer Untersuchung sehen, dafs diese Ansicht von der Priorität der That, des Thuns mit dem subjektivistischen Grundcharakter der neuesten Philosophie aufs innigste zusammenhängt und in demselben Mafse und Grade sich zur Geltung drängt, in welchem jener Charakter sich ausprägt und mehr oder minder offen zu Tage tritt.

In der scholastischen Philosophie, die von der Thatsache des Werdens in allem erfahrbaren, endlichen Dasein ausgeht und diese Thatsache denkend zu ergründen sucht, wird das „Thun" als eine das Sein voraussetzende Aktualität, als ein zweiter Akt aufgefafst, der sich real von dem Sein als erstem Akt unterscheidet, da ein Wechsel der Thätigkeit, eine Veränderung, ein

Werden nicht im einfachen und unveränderlichen Wesen vor sich gehen kann; denn entweder würde unter der Annahme der Identität von Sein und Thun alles in den Strom eines ruhelosen Werdens, in dem kein Denken Fuſs zu fassen vermöchte, sich auflösen, oder alles Werden müſste als trügerischer Schein erklärt werden. Der Wechsel der Vorstellungen und Gedanken im menschlichen Geiste z. B. würde sich in jener Voraussetzung als bloſser Schein darstellen, der einen einzigen und einfachen Grundakt, eine einfache konkrete Idee verhüllt und successiv zur Offenbarung bringt.

Die Scholastik ist somit in der Anerkennung des realen Unterschiedes von Sein und Thun durch die Thatsachen der Erfahrung geleitet, die einerseits das Werden, den Wechsel, andererseits aber ein festes Sein, ruhende Punkte in den Gattungen und Arten, den Wesenheiten verbürgen. Nur in Gott, dem ersten Sein und dem schöpferischen Grunde alles Seins, fallen Sein und Thätigkeit in eins zusammen. Denn da alles endliche, gewordene und werdende Sein aus Möglichkeit und Wirklichkeit zusammengesetzt ist, aus jener in diese übergeht, kein mögliches Sein aber durch sich selbst sich zu verwirklichen vermag, so folgt, daſs das erste Sein als reine Aktualität gedacht werden muſs, als Aktus, der in keiner Weise in Thätigkeit übergeht, sondern durch sich selbst thätig ist, oder mit anderen Worten, seine letzte Vollkommenheit unmittelbar durch sein Wesen besitzt.

Demnach bestimmt sich der fundamentale Unterschied zwischen dem göttlichen und dem geschaffenen Sein als derjenige des Seins, das actus purus ist, ungemischt mit Potentialität irgendwelcher Art, von dem mit Potentialität behafteten Sein, in welchem das Dasein auſserhalb des Wesens und die Thätigkeit auſserhalb der Kraft und des Vermögens zur Thätigkeit fällt. Erst in zweiter Linie liegt alsdann die Unterscheidung des göttlichen Seins als des unendlichen vom kreatürlichen als dem endlichen Sein, sowie die des absoluten und relativen Seins: Unterschiede, die von jenem ersten, fundamentalen losgetrennt leicht zu der Vorstellung verführen können, als ob das Sein des Geschaffenen auf einer Einschränkung, Selbstbegrenzung, Verendlichung des göttlichen Seins beruhe. Noch weniger fundamental aber ist die Bezeichnung des göttlichen Seins als des „absoluten", und die des geschaffenen als des „relativen", denn in gewissem Sinne kann auch das Sein der Substanz im Verhältnis zum Accidens ein absolutes genannt werden, da der Substanz ein Sein an und für sich, dem Accidens aber ein solches nur im Verhältnis zu und in Abhängigkeit von ihr zukommt.

Anderer Art aber als die Absolutheit der Substanz ist die des göttlichen Seins, weshalb man mit Recht selbst die Anwendbarkeit der „Kategorie“: Substanz auf das göttliche Sein bestreitet, da nicht nur das Merkmal des substare, sondern auch die Definition der Substanz im kategorialen Sinne, eine Wesenheit zu sein, der Insichsein zukommt, auf das göttliche Sein, das esse subsistens, keine Anwendung findet. Um so weniger kann die „Kategorie“ der Thätigkeit von Gott ausgesagt werden. Wenn wir also gleichwohl, da wir von Gott als Menschen nur menschlich zu reden vermögen, sagen, Gott sei unmittelbar durch sein Wesen thätig, oder in Gott komme Thätigkeit nicht als eine zweite Aktualität zu seinem Wesen hinzu, so kann diese Ausdrucksweise nur den Sinn haben, dafs Gott unmittelbar durch sein Sein und Wesen alles dasjenige besitze, was dem aus Akt und Potenz zusammengesetzten, werdenden und gewordenen Sein durch seine Vermögen und Kräfte und die daraus hervorgehenden mannigfaltigen Thätigkeiten und Bewegungen zukommt.

Vernehmen wir nun den englischen Lehrer selbst, wie er sich über das Verhältnis von Wesen und Thätigkeit in Gott und in den Geschöpfen ausspricht. In der 44. Quästion des ersten Teiles der theologischen Summa, die von der Erkenntnis der reinen Geister handelt, wird zuerst (art. 1) die Frage aufgeworfen, ob das Erkennen (intelligere) der Engel seine Substanz sei. Die Antwort lautet, es sei unmöglich, dafs das Thun (actio) des Engels oder irgend eines anderen Geschöpfes seine Substanz sei. „Das Thun nämlich ist im eigentlichen Sinne die Wirklichkeit der Kraft, wie das Sein die Wirklichkeit der Substanz oder der Wesenheit ist. Es ist aber unmöglich, dafs etwas, was nicht reine Wirklichkeit ist, sondern eine Beimischung der Möglichkeit an sich hat, seine eigene Wirklichkeit sei, weil die Möglichkeit der Wirklichkeit widerstreitet. Nun ist aber Gott allein reine Wirklichkeit, also ist in Gott allein seine Substanz sein Sein und sein Thun.“[1] Zur Erläuterung dieser Argumentation diene die Proportion: Wesenheit: Sein (Dasein) = Kraft: Thätigkeit; d. h. wo Kraft = Thätigkeit, da ist auch Wesenheit = Sein oder Dasein, mit anderen Worten: nur in jenem Sein, das unmittelbar durch sein Wesen ist, findet kein Übergang vom Vermögen, thätig zu sein, zur Thätigkeit selbst statt, es ist vielmehr

[1] Actio enim est proprie actualitas virtutis sicut esse est actualitas substantiae vel essentiae. Impossibile est autem quod aliquid quod non est purus actus, sed aliquid habet potentiae admixtum, sit sua actualitas, quia actualitas potentialitati repugnat. Solus autem Deus est actus purus. Unde in solo Deo sua substantia est suum esse et suum agere. L. c.



durch sein Wesen, seine Substanz unmittelbar thätig. Der Widerspruch, den der hl. Lehrer hervorhebt, besteht darin, dafs ein Wesen, welches unmittelbar durch sich selbst die letzte und höchste Wirklichkeit besitzt — diese aber ist die Thätigkeit — andererseits doch wieder mit Potentialität behaftet sein soll. Es leuchtet sonach ein, dafs nur Gott als actus purus unmittelbar durch sein Wesen wie daseiend, so auch thätig ist. Man bemerke den divinatorischen Scharfsinn des hl. Lehrers, womit er den Widerspruch eines Systems voraussieht, welches, wie besonders das Hegelsche, den Begriff eines mit der Thätigkeit identischen Seins an die Spitze stellt, das doch zugleich Bewegung — Selbstsetzung und Selbstverwirklichung sein soll. Diesen anticipando spätere Irrtümer widerlegenden Scharfsinn werden wir sogleich aufs neue zu bewundern Gelegenheit haben.

Ein weiteres Argument ist aus dem Begriff des intelligere subsistens entnommen. Wer wird dabei nicht einerseits an die aristotelische „*νόησις νοήσεως*", andererseits an die Grundbegriffe der spekulativsten modernen Systeme, das reine Ich Fichtes, die reine Anschauung Schellings, den logischen Begriff Hegels erinnert? Und doch ist die aristotelische *νόησις νοήσεως* und das thomistische intelligere subsistens von den Abstraktionen der genannten modernen Denker durch eine unausfüllbare Kluft geschieden. Jenes Ich, jene Anschauung, jener logische Begriff nämlich verdanken ihre Existenz in den Systemen ihres Urhebers dem Bestreben, an die Stelle des Theismus mit seinem Kreationsdogma eine rein immanente Spekulation zu setzen, und von diesem Gesichtspunkte stellen sie sich allerdings als die vollkommensten, wenn auch durchaus verfehlten Versuche hin, vom Standpunkte der höheren Wissenschaft das Rätsel von Geist und Natur ohne den theistischen Schöpfungsbegriff zu lösen. Sie erscheinen wie eine Art von Zerrbildern des theistischen „subsistierenden Denkens" und dienen zugleich indirekt zur Bestätigung desselben, indem sie zeigen, dafs der spekulative Gedanke auf jenen Begriff hindrängt, dafs er jedoch nur in seiner theistischen Fassung, d. h. in derjenigen eines transcendenten, reinen, von Potentialität und Bewegung freien Denkens, somit nur in Verbindung mit dem Schöpfungsbegriff frei von Widerspruch gedacht werden könne.

Vernehmen wir nunmehr diesen zweiten Beweisgrund selbst. „Wäre das Erkennen des Engels seine Substanz, so müfste dasselbe subsistent sein. Das subsistierende Erkennen aber kann nur e i n e s sein, wie dies bei jedem (nicht) subsistierenden Abstraktum der Fall ist. Demnach würde sich die Substanz e i n e s

Engels weder von der Substanz Gottes, die das subsistierende Erkennen selbst ist, noch von der Substanz eines anderen Engels unterscheiden.[1] Es gäbe sonach unter dieser Voraussetzung nur ein Erkennen, nämlich das göttliche mit Ausschlufs jedes endlichen Erkennens (akosmistisch) oder nur ein in den endlichen Geistern sei es erscheinendes, sei es sich evolvierendes Erkennen (im Sinne des Fichte Schelling-Hegelschen Pantheismus). — „Wäre der Engel selbst (seiner Substanz nach) sein Erkennen, so könnte es überdies keine Grade im vollkommenen und minder vollkommenen Erkennen geben, da dies nur wegen der verschiedenen Teilnahme am Erkennen selbst zutrifft."

Dieselbe Lehre entwickelt der hl. Thomas, wo er vom menschlichen Intellekte redet, nämlich, „dafs der Intellekt ein Seelenvermögen, nicht aber das Wesen der Seele selbst ist. Dann nämlich ist das Wesen einer wirkenden Sache unmittelbares Princip des Wirkens, wenn die Thätigkeit selbst sein Sein ist. Gleichwie sich nämlich das Vermögen zum Wirken wie zu seinem Aktus (seiner Wirklichkeit) verhält, so verhält sich die Wesenheit zum Sein. In Gott allein aber ist das Erkennen dasselbe, was sein Sein, daher in Gott allein der Intellekt seine Wesenheit ist; in allen intellektuellen Geschöpfen aber ist der Intellekt ein gewisses Vermögen des Erkennenden".[2] Der leitende Gedanke ist, wie bereits hervorgehoben wurde, die Erwägung, dafs die letzte Aktualität, die Thätigkeit oder das Wirken nur in jenem Wesen die Substanz selbst sein könne, dem das Sein — die Voraussetzung des Wirkens — als die Aktualität der Substanz wesenhaft zukommt. Dies ist aber nur in Gott der Fall. Also ist in Gott allein Sein = Thun, das Thun jedoch, wie schon bemerkt, nicht mit den Modernen kategorial genommen. Als weitere, unmittelbar damit zusammenhängende Folgerung ergibt sich die Verschiedenheit des Vermögens zur Thätigkeit

[1] Praeterea, si intelligere angeli esset eius substantia, oporteret quod intelligere angeli esset subsistens. Intelligere autem subsistens non potest esse nisi unum, sicut nec aliquod abstractum non (fehlt in der Ed. Vat. und dem Komm. des Cajetan) subsistens. Unde unius angeli substantia non distingueretur neque a substantia Dei, quae est ipsum intelligere subsistens, neque a substantia alterius angeli. L. c.

[2] Necesse est dicere secundum praemissa, quod intellectus sit aliqua potentia animae et non ipsa animae essentia. Tunc enim solum immediatum principium operationis est ipsa essentia rei operantis, quando ipsa operatio est eius esse. Sicut enim potentia se habet ad operationem ut ad suum actum ita se habet essentia ad esse. In solo autem Deo est intelligere quod suum esse; unde in solo Deo intellectus est eius essentia; in omnibus autem creaturis intellectualibus intellectus est quaedam potentia intelligentis.

von der Substanz und Wesenheit; denn das Vermögen, speciell der Intellekt der geschaffenen Intelligenzen kann da nicht wesenhaft sein, wo seine Aktualität oder Wirklichkeit, nämlich die Thätigkeit — das Wirken — etwas Accidentelles ist.

Ausführlich ist derselbe Gegenstand in den Quaest. disp., qu. un. de Anima besprochen. „Wie sich die Wesenheit zum Sein verhält, so das Können zur Thätigkeit. Also auch wechselweise, wie sich Sein und Thätigkeit zu einander verhalten, so verhalten sich Vermögen und Wesenheit. In Gott allein aber ist Sein und Thätigkeit dasselbe. Also ist in Gott allein Vermögen und Wesenheit dasselbe. Die Seele ist also nicht ihr Vermögen."[1] Die nähere Begründung wird aus der verschiedenen Art der Wirksamkeit Gottes und der Natur entnommen. Gott und die Natur bringen Substanzen hervor. Die Natur jedoch nur durch Veränderung eines vorhandenen Substrats, Gott dagegen schöpferisch, indem er unmittelbar ohne Voraussetzung eines solchen Substanzen setzt. Dieses schöpferische absolute Wirken Gottes aber ist nur möglich, weil Gott unmittelbar durch sein Wesen, durch seine Substanz thätig ist, während die Natur durch Kräfte, d. h. mittels Accidentien wirkt, die zunächst nur wieder etwas Accidentelles, d. h. Veränderungen im Substrate hervorbringen: Veränderungen, die zu ihrem Endresultate das Entstehen neuer Wesen, von Substanzen haben, weil die sie wirkenden Kräfte, obgleich Accidenzen, doch als Werkzeuge der Substanz, die durch sie wirkt, dienen, und daher eine ihr ähnliche Wirkung, d. h. wiederum eine Substanz hervorbringen. Ebensowenig aber und noch weniger ist die Seele unmittelbar durch ihr Wesen (erkennend oder wollend) thätig, da der Terminus ihrer Thätigkeit überhaupt nicht eine Substanz, sondern etwas Accidentelles (der aktuale Gedanke oder das verbum mentis, der Willensentschlufs) ist.[2]

Diesem Argument zufolge sollte man erwarten, dafs jene Ansicht, die Sein gleich Thätigkeit setzt, also auch das endliche

[1] Sicut se habet essentia ad esse, ita posse ad agere. Ergo permutatim, sicut se habent esse et agere ad invicem, ita se habent potentia et essentia. Sed in solo Deo idem est potentia et essentia. Anima ergo non est suae potentiae. Quaest. disp. qu. un. de An. art. 12. c.

[2] Necesse est quod ex parte agentis id quod immediate agit, sit forma accidentalis correspondens dispositioni materiae; sed oportet ut forma accidentalis agat in virtute formae substantialis, quasi instrumentum eius, alias non induceret agendo formam substantialem. . . . Manifestum est autem, quod potentiae animae sive sint activae sive passivae, non dicuntur directe per respectum ad aliquid substantiale, sed ad aliquid accidentale; et similiter esse intelligens vel sentiens actu, non est esse substantiale, sed accidentale, ad quod ordinatur intellectus et sensus. L. c.



Sein unmittelbar durch sein Wesen thätig sein läfst, nicht allein Gott, sondern auch den Geschöpfen die Fähigkeit, zu schaffen, zuschreiben müfste. Dies ist indes thatsächlich nicht allein nicht der Fall; vielmehr finden wir, dafs die Identifizierung von Sein und Thätigkeit mit der Aufhebung des strengen Schöpfungsbegriffs Hand in Hand geht. Bei näherem Zusehen werden wir dies auch ganz und gar begreiflich und konsequent finden. Denn da jene Identifizierung soviel als eine Vermischung des göttlichen mit dem kreatürlichen Sein bedeutet, indem, wie der hl. Thomas uns belehrte, das mit seinem Sein und seiner Thätigkeit identische Wesen nur eines sein kann, auf jenem Standpunkt also der Monismus unvermeidlich ist: so ist klar, dafs auf demselben Standpunkt an die Stelle der Hervorbringung von Substanzen durch Schöpfung der Gedanke der einen Substanz treten mufs, die in sich Beziehungen, Unterschiede, Accidentien setzt oder in endlichen (fälschlich so genannten) Substanzen zur Erscheinung kommt.

Sehen wir nunmehr zu, wie die aus der Lehre des heil. Thomas sich ergebende Konsequenz, dafs die Identifizierung von Thätigkeit und Sein zur Vermischung göttlichen und kreatürlichen Seins, d. h. zum Monismus führt, durch die Geschichte der neueren Philosophie illustriert wird und sich als vollkommen berechtigt zur Geltung gebracht hat. Als typische Vertreter dieser Identifizierung haben wir Descartes und Fichte anzusehen, von denen sich der erste zu dem Satze: Sein ist Thätigkeit (zunächst allerdings auf psychischem Gebiete), der letztere zu dem Princip: Sein ist durch Thätigkeit, bekennt.

Um dem möglichen Vorwurf parteiischer, voreingenommener Darstellung zu entgehen, werden wir die Lehre des Descartes nach der übereinstimmenden Auffassung zweier Autoren geben, die einander entgegengesetzte Standpunkte einnehmen, indem der eine der neuen Schule angehört und von Bewunderung für den kühnen Reformator überfliefst, der andere aber für die alte Schule eintritt und in den Grundprincipien Descartes' die erste Quelle der in Spinoza und anderen fortschreitenden Entfernung von der Wahrheit ersieht. Die Übereinstimmung in der Auffassung der cartesianischen Lehre trotz der Verschiedenheit des Standpunktes der Beurteilung bietet eine sichere Gewähr für die Richtigkeit der Auffassung selbst.

Dr. Anton Koch stellt in seiner ausführlichen „Psychologie Descartes', systematish und historisch-kritisch bearbeitet" (München 1881) die einschlagenden Lehren des Vaters der modernen rationalistischen Philosophie also dar: „Das Sein ist mit Thätigkeit

in gewisser Art völlig identisch, wie Thätigkeit und thätig sein; und umgekehrt nicht sein und nichts sein. Die Einsicht dieser denkbar innigsten Verknüpfung und völliger Identität von Sein und Denken in dem Denkakt ist nach Descartes sowohl klar, d. h. abgegrenzt gegen anderes Sein, als auch distinkt, d. h. abgegrenzt in eigener Sphäre, es ist eine clara et distincta perceptio" (S. 24). — In diesen Worten ist zugleich die Quelle jener Identifizierung angegeben; sie liegt in der Ansicht des Descartes von der ursprünglich ausschliefslichen Gewifsheit des unmittelbaren aktuellen, innerlich erfahrbaren und erfahrenen Selbstbewufstseins. Zugleich aber ist ersichtlich, dafs der Satz: im Denken bin ich meines Seins gewifs, denkend bin ich, zu dem konsequenteren Fichtes führen mufste: durch Denken bin ich, allgemein: „Sein ist durch Thun".

Auf ein weiteres für unseren Zweck bedeutsames Moment, das für Kant vorbildlich wurde, deutet derselbe Autor hin durch die Bemerkung, bereits in der allgemeinen Gewifsheitsregel der clara et distincta perceptio bekleide Descartes das Subjekt mit der Macht über Objektives und bringe letzteres mit ersterem in einen innigen, konsequenten Zusammenhang (S. 27). In der That, wenn die Klarheit des Selbstbewufstseins höchstes Kriterium der Gewifsheit ist, dann kann für das Denken nur mehr das gewifs sein, was das Gepräge des Ich trägt, eine Konsequenz, die in der Auffassung der Natur und vor allem auch Gottes zu jenem spekulativen Anthropomorphismus führt, den die Nachfolger Kants in verschiedenen Formen systematisierten.

Findet sich im Ich trotz aller Ungewifsheit und alles Zweifels, ja wegen des Zweifels, der nur die Kehrseite eines unendlichen Wahrheitsstrebens ist, die Quelle aller Gewifsheit und Wahrheit, so ist klar, dafs in demselben Ich, dem Selbstbewufstsein, im Grunde eine unendliche Realität, eine unendliche Macht sich manifestiert. „Mit dem Selbstbewufstsein ist auch das Wissen um ein Vollkommenes implicite vorhanden" (S. 29). Dieses Wissen des Vollkommenen, die Idee Gottes ist nicht ein Gebilde des denkenden Geistes, sondern selbst etwas unendlich Vollkommenes, zu welchem sich das endliche Denken als Einschränkung, als Limitierung, Verendlichung verhält. „Hebt das Denken die Bestimmungen und Schranken seines eigenen Seins auf, so erreicht es eine unendliche intellektuelle Substanz, Gott, so dafs wir unter der Gottesidee nur Gott in uns, d. h. in der mein Wesen bestimmenden Limitation zu denken haben; und umgekehrt unter der Idee des eigenen Ich nur Gott in bestimmter Schranke vorgestellt wird" (S. 46). Vorher lesen wir (a. a. O.):

„Wenn wir den Gedanken Descartes' genau geben wollen, müssen wir sagen, jene reale Bestimmung der Seele (Idee), unter der wir Gott vorstellen, ist die Seele selbst, so dafs die idea Dei und die idea mentis ein und das nämliche sind, blofs nach zwei Seiten vorgestellt."

Das Verhältnis der Seele zu Gott kann demnach nicht im Sinne der reinen Schöpfungsidee, d. h. einer Setzung der Seelensubstanz durch göttliche Allmacht ohne Voraussetzung eines, sei es aufserhalb Gottes (eine dualistische Auffassung, die Descartes fremd ist), sei es aus der göttlichen Substanz zu entnehmenden Substrats gedacht werden. Nur die letztere Annahme entspricht der Lehre des Descartes, dafs die Idee des Engels und der vernünftigen Seele nur die limitiert gedachte Idee Gottes sei, und dafs die Seele im Vergleich zu Gott nicht als Substanz betrachtet werden könne.

Wir vermissen bei Descartes einen klaren, unzweideutigen Schöpfungsbegriff. Sein Bewunderer sagt uns darüber Folgendes: „In seiner Erörterung über die wahre Liebe . . . wird Wollen, Erkennen und Schaffen in Gott völlig identisch und als ewige Handlung gesetzt. In einen etwas beleuchtenden Zusammenhang mit diesem Gedanken kann der weitere gebracht werden, dafs die Seele nur als limitierte Gottesnatur gedacht werden könne. Selbstverständlich enthalten diese wenigen Andeutungen keine Schöpfungslehre; sie deuten eben nur die Anschauungen des Descartes an, dafs nämlich die Seele in Gott ihren schöpferischen Grund habe und in einem ewigen Akte nach Art einer Emanation ihr Dasein empfangen hat. In konsequenter Fortbildung dieses Gedankens wäre wohl eine pantheistisch benannte (!) Lehre zu Tage getreten, in der wir aber gesunde Keime und Ansätze (?!) zu einer wissenschaftlichen Schöpfungslehre nicht verkennen dürften" (S. 38 f.).

Bekannt ist die zweideutige Behandlung, die Descartes dem Substanzbegriff zu teil werden liefs, indem er die Merkmale des Insich- und Durchsichseins darin sophistisch durcheinander spielen läfst. „Die Dinge sind in Beziehung auf Gott keine wahren Substanzen, und nur in Beziehung aufeinander selbständige, unabhängige Wesen" (S. 40). Konsequent wäre die Seele als Erscheinungsform, als Accidenz der göttlichen Substanz aufzufassen. Wie sehr sich diese Konsequenz Descartes selbst unwillkürlich aufdrängte, beweist seine unsichere Haltung in der Unsterblichkeitsfrage. Unser Autor referiert hierüber: „Nach alledem bekennt Descartes selbst, keinen vollgültigen Unsterblichkeitsbeweis zu besitzen, wie ein solcher auch aus seinen Principien her gar

nicht möglich ist. Solange er in der Seele selbst keinen völlig unabhängigen Seinsgrund aufdecken kann (? richtiger: der Seele keine wahre Substantialität zuschreiben kann), sondern im Gegenteil über die Seele für und in jedem Moment die gütige Macht Gottes wie ein Damoklesschwert hält und so das Sein und Leben der Seele jeden Augenblick bedroht sein läfst, hat Descartes die Unsterblichkeit der Seele in Wahrheit nicht lehren können, er hat nur nicht wie Pomponatius die Unmöglichkeit der Unsterblichkeit der Seele zu beweisen versucht" (S. 52). „Gott ist die einzige und allgemeine Kausalität in der Welt und als solche der frei schaffende und erhaltende Grund der Seele. Wahre Freiheit und ewige Dauer, Ziel und Zweck der Seele sind darum unmöglich" (S. 53).

Angesichts dieser Sachlage ist es fast überflüssig, zu konstatieren, dafs der Charakter der cartesianischen Philosophie trotz des Dualismus von Geist und Körper, Denken und Ausdehnung jener Monismus ist, den Spinoza in so schroffer Weise durchführte. Von dem philosophischen Standpunkt, den Descartes inaugurierte und der seine Fortbildung und Vollendung in Spinoza, Fichte, Schelling und Hegel erhielt, bezeichnet daher unser Autor das monistische als das einzig berechtigte philosophische Princip (S. 35).

Um kurz den Zusammenhang der beiden Sätze: Sein ist Thätigkeit (Denken) und: Es ist nur ein Sein (eine Substanz), den der spekulative Tiefsinn des hl. Thomas vorauserkannte und dem Descartes und seine Nachfolger wie einer unüberwindlichen Strömung sich nicht zu entziehen vermochten, oder den sie bereitwilligst anerkannten und adoptierten, anzugeben, so kann die Thätigkeit nur dann als wesenhafte gedacht werden, wenn sie als allumfassende Grundlage, als Grundthätigkeit aufgefafst wird, zu der sich jedes einzelne Thun, jeder zeitlich bestimmte Gedanke als aus der Latenz hervorgetretene Offenbarung einer Grundidee verhält. Deutlich tritt das in der Auffassung der Denkthätigkeit durch Leibnitz hervor, der die Seele mit einem Marmorblock vergleicht, der die Form, zu der er gestaltet werden soll, bereits in Wirklichkeit enthält, jedoch in einer Umhüllung, die durch den Meifsel (d. h. den anregenden Einflufs der Sinne, genauer die harmonia praestabilita) nur entfernt zu werden braucht. Diese Auffassung, die in der Seele alle Erkenntnis — Gewifsheit und Wahrheit — actu, wenn auch latent, ursprünglich vorhanden sein läfst, ist jedoch nur durchführbar, wenn ihr die Gottheit selbst immanent, wenn die Seele wesenhaft gleicher Natur mit Gott ist. Daher betrachtet Leibnitz die Seele als Emanation,

oder wie er sich ausdrückt, als Ausstrahlung (Effulguration) Gottes und lehrt, die Seele existiere und denke so, als ob sie mit Gott allein wäre. Noch klarer und deutlicher liegt die Sache bei Malebranche und Spinoza. Bei jenem ist Gott die allgemeine Vernunft, die in den kreatürlichen Geistern denkt und die Übereinstimmung in den notwendigen (mathematischen, metaphysischen) Wahrheiten bewirkt. Der Monismus Spinozas bedarf keiner weiteren Begründung und Erläuterung. Noch sei bemerkt, dafs Stoff und Körper durch jenen Satz: „Sein ist Thätigkeit“ noch mehr als die Seele zur Phänomenalität verurteilt sind; denn ein realer Stoff ist ohne Trägheit, Passivität und Potentialität nicht denkbar. Dem Körper kann demnach folgerichtig nur ein „objektives“ Sein im Sinne des Vorgestellt- und Gedachtwerdens zugeschrieben werden, oder er wird (wie von Leibnitz) in Monaden (Seelen, psychische Kräfte) aufgelöst, deren Zusammensein eine phänomenale Ausdehnung erzeugen soll, von denen ein weiterer kurzer Schritt zu den Kantschen Anschauungsformen von Raum und Zeit führt. Denn die Zeit teilt notwendig das Schicksal des Raumes. In der Seele selbst, die wesenhaft als Aktualität und Aktivität aufgefafst wird, gestalten sich Veränderung und Bewegung zu unwirklichem Scheine, und die schon von Spinoza ausgesprochene Auffassung der Dinge sub specie aeternitatis macht auch dem Schwanken und den Zweifeln Descartes' bezüglich der Unsterblichkeit ein Ende, indem an die Stelle des vulgären, inkonsequenten Idealismus der dogmatischen Periode der absolute Idealismus tritt, der in allem Werden nur den einen ewigen, absoluten Anschauungs- und Denkakt sieht.

Mit der Auffassung des Anhängers der „neuen Schule“ stimmt die eines Anhängers der alten Schule überein. Der latente Monismus der cartesianischen Philosophie gibt sich aufser anderem darin kund, dafs in ihr Gott „Wirkursache“ im Idealen wie im Realen ist. „Alles, was unter den allgemeinen Begriff des Seienden fällt, bemerkt Dr. Otten in seiner Schrift: ‚Der Grundgedanke der cartesianischen Philosophie‘, wird zusammengelegt und sein Verhältnis zu dem unendlichen Sein festgestellt. . . . Das flüchtig entschwindende Einzelding zeigt sich dann ebenso unter dem Bilde eines in bestimmten Grenzen eingeschlossenen Seins, gleichsam eines Teiles vom abstrakten allgemeinen Sein, wie die einzelnen Wahrheiten Begriffe von ewiger Dauer. Werden sie alle nur als Begrenzungen des unendlichen (endlosen) Seins betrachtet, so ist es allerdings überflüssig, die besondere Kausalität zu bestimmen, wodurch sie hervorgerufen sind“ (S. 126).

Dem Monismus ist es eigen, das geschöpfliche Sein zum göttlichen emporzuschrauben, umgekehrt aber auch, da dies nur durch Herabziehung des göttlichen zum geschöpflichen geschehen kann, dem göttlichen Sein eine Rolle zuzuschreiben, die mit seiner absoluten Vollkommenkeit im Widerspruche steht. Dahin gehört die Annahme, daſs Gott wie das Erste in der Ordnung des Seins, auch das Erste in der Ordnung des (kreatürlichen) Erkennens sei. Dr. Otten bemerkt hierüber: „Wir haben bereits von dem völligen Umsturze gesprochen, der durch Cartesius in der Philosophie hervorgerufen wurde. Das Erste in der Seinsordnung ist zum Ersten in der Ordnung des menschlichen Erkennens degradiert. Denn eine Herabminderung liegt für die höchste Ursache darin, dem endlichen Verstande als Nächstes zu dienen, wie es andererseits ein Emporschrauben des Endlichen weit über seine Grenzen besagt" (S. 105).

Da thatsächlich die erste intellektuelle Vorstellung des menschlichen Geistes das allgemeine Sein ist, zu der sich alle weitere Begriffsbildung als nähere Bestimmung verhält, so liegt in jener Annahme die gleiche Verwechslung des unendlichen mit dem allgemeinen Sein, die sich in der Auffassung des endlichen Seins überhaupt und der menschlichen Seele im besonderen als einer Begrenzung des göttlichen Seins kundgibt. Spinozas Substanz und Malebranches raison universelle sind demnach nur der konsequentere Ausdruck für das unendliche Sein Descartes'.

Die Thätigkeit, die Descartes als die Seele wesenhaft, als das Wesen des Geistes konstituierend auffaſst, ist die kategoriale. Dadurch unterscheidet sich die Identifizierung von Sein und Thun durch den modernen Philosophen von der Art und Weise, wie der englische Lehrer — in Einschränkung überdies, wie wir wissen, auf das göttliche Sein — Sein und Thätigkeit in diesem identifiziert. Dem hl. Thomas ist das Wesen Gottes Thätigkeit als lauterer, von aller Potentialität freier Akt, als reine Wirklichkeit. Im Sinne der Kategorie findet somit der Begriff der Thätigkeit auf Gott keine Anwendung. Anders bei Descartes. Von den Thatsachen der inneren Erfahrung ausgehend gilt ihm als das Urgewisse und als Grund aller weiteren Gewiſsheit das Denken. Unmittelbar gewiſs ist nur der Denkakt als solcher; was auſser ihm liegt, ist nur für ihn und durch ihn. Die vorübergehende, zeitlich bestimmte Thätigkeit kann demnach nur als Erscheinung einer ursprünglichen Thätigkeit, eines in allem Bewuſstsein sich manifestierenden Grundbewuſstseins aufgefaſst werden, zu dem sich alles Nichtthätige, Ruhende, rein Seiende, wie ein Abgeleitetes und als sein von ihm selbst gesetztes

Objekt verhält: mit anderen Worten, vom subjektivistischen, im Ichgedanken Stellung nehmenden Standpunkt des Descartes verwandelt sich der Satz: Sein ist Thun folgerichtig in den anderen: „Sein ist durch Thun". Das Erste, Absolute, alles Bedingende ist die That.

Wie man sieht, stehen wir bei Fichte. Durch einen kühnen, in der Geschichte der Philosophie unerhörten Sprung — allerdings vorbereitet durch die Kritik Kants — erhebt sich der Urheber des subjektiven Idealismus über die dogmatisch-realistischen Nachfolger des Descartes hinaus, über Spinoza, Malebranche und Leibnitz zur äufsersten Konsequenz des „cogito ergo sum", und indem er mit dem „primum in ordine logico est primum in ordine ontologico" in anderem Sinne als Descartes ernst macht, stellt er den Satz auf: „Sein ist durch Thun"; denkend setze ich mich selbst und in mir und für mich alles, was ist. Sein ist nichts weiter als Objekt für das denkende Subjekt.

Folgende Aussprüche Fichtes mögen zur Bekräftigung des Gesagten dienen und zeigen, welche Gestalt die Lehre Descartes' von einer in der Gottesidee sich kundgebenden Urkausalität, die unterschiedslos im Idealen wie Realen sich wirksam erweist, auf dem konsequenteren Standpunkt des absoluten Ich annimmt. Der erste, schlechthin unbedingte Grundsatz „soll diejenige Thathandlung ausdrücken, welche unter den empirischen Bestimmungen unseres Bewufstseins nicht vorkommt, sondern vielmehr allem Bewufstsein zu Grunde liegt und allein es möglich macht" (Grundl. d. gesamt. Wissensch. W. W. I. S. 91). „Den Satz: A ist A ... gibt jeder zu; und zwar, ohne sich im geringsten darüber zu bedenken: man erkennt ihn für völlig gewifs und ausgemacht an. Wenn aber jemand einen Beweis desselben fordern sollte, so würde man sich auf einen solchen Beweis gar nicht einlassen, sondern behaupten, jener Satz sei schlechthin, d. h. ohne allen weiteren Grund, gewifs: und indem man dieses, ohne Zweifel mit allgemeiner Beistimmung, thut, schreibt man sich das Vermögen zu, etwas schlechthin zu setzen" (S. 92 f.).

Diese Behauptung ist nichts anderes als die aus dem Cartesianischen ins Fichtesche übersetzte Lehre, dafs alle Vernunfteinsicht auf dem Zeugnis der göttlichen Wahrhaftigkeit, d. h. jener in der Gottesidee wirksamen Urkausalität beruht, die wie alles Sein, so auch alle Wahrheit bewirkt.

„Dasjenige, dessen Sein (Wesen) blofs darin besteht, dafs es sich selbst als seiend setzt, ist das Ich als absolutes Subjekt. So wie es sich setzt, ist es; und so wie es ist, setzt es sich; und das Ich ist demnach für das Ich

schlechthin und notwendig. Was für sich selbst nicht ist, ist kein Ich" (a. a. O. S. 97).

Das Ich, von dem hier die Rede ist, kann offenbar nicht das individuelle, empirische Ich sein; denn dieses würde dem in ihm gesetzten A = A nicht leisten können, was es leisten soll, da es ihm die Allgemeinheit und Notwendigkeit, die den Vernunftprincipien eignet, nicht zu geben vermag. Es ist somit das Ich in allen Ichen, die in allen Intelligenzen wirkende Intelligenz. Nach unserem Urteil allerdings eine Abstraktion, da Fichte dieses Ich doch nur durch abstrahierende Thätigkeit gewinnt. Jedoch nicht nach der eigenen Ansicht Fichtes. Für diesen ist jenes reine Ich, was für Descartes die Gottesidee, nämlich latente Fülle der Realität, die durch Selbstbeschränkung sich sowohl zu den empirischen Bewufstseinen, als auch zu der in diesen mit dem Zwang der Objektivität (d. h. der empirischen Realität) gesetzten Natur sich bestimmt. Der Gedanke der Begrenzung eines Unendlichen ist demnach Fichte mit Descartes gemeinsam. Fichte konnte sich deshalb, obgleich er die Persönlichkeit Gottes leugnet, doch gegen den Vorwurf des Atheismus verwahren, freilich nur solchen gegenüber, die dem allgemeinen, unpersönlichen Sein, also auch der unpersönlichen Urthat oder ursprünglichen „Thathandlung" Fichtes den hehren Gottesnamen nicht versagen wollen. Fichte — wenigstens in den ersten Stadien seines Philosophierens unterscheidet sich hierin von Descartes. Dieser fafste, wiewohl im Widerspruch mit der Annahme einer begrenzbaren, d. h. der Verendlichung fähigen Gottesnatur, doch den Gottesbegriff persönlich, während Fichte, hierin konsequent, dem der Selbstbeschränkung fähigen „Unendlichen", das vielmehr als ein Allgemeines, ein universale in essendo aufgefafst wird, die Persönlichkeit absprach.

Was uns gegenwärtig an dieser Weise zu philosophieren interessiert, ist der innere Zusammenhang, in welchem die Auffassung der Intelligenz als wesenhafter Thätigkeit mit dem monistischen Gedanken steht. Dieser tritt in der Philosophie Fichtes ebenso klar, ja noch deutlicher zu Tage, als in der Philosophie des Descartes. Es bestätigt sich hier, dafs die Seele nur dann als wesenhafte Thätigkeit gedacht werden kann, wenn sie wesenhaft gottverwandt, göttlicher Natur ist, wenn Gottes Wesen selbst in ihr zur Erscheinung gelangt.

Dafs jenes reine Ich als Grund aller Realität (der denkbaren, wie der als wirklich vorgestellten) zu denken sei, erhellt aus der bestimmten Erklärung: „dafs nicht der Satz: A = A den Satz Ich bin, sondern dafs vielmehr der letztere den ersteren

begründe" (S. 98). Aus der Handlungsart des menschlichen Geistes, der allem Bewufstsein zu Grunde liegenden Thathandlung ergibt sich sonach unmittelbar die Kategorie der Realität. „Es läfst sich etwas aufzeigen, wovon jede Kategorie selbst abgeleitet ist: das Ich als absolutes Subjekt. Für alles mögliche übrige, worauf sie angewendet werden soll, mufs gezeigt werden, dafs aus dem Ich Realität darauf übertragen werde: — dafs es sein müsse, wofern das Ich sei" (S. 99).

Es ist unnötig, den weiteren Verlauf dieser Dialektik zu verfolgen. Da der gesamte konkrete Bewufstseinsgehalt aus jener latent alle Realität in sich schliefsenden Urthat abgeleitet werden soll, dieser konkrete Gehalt aber ein endlich bestimmter ist, so kann dies nur durch Setzung von Schranken geschehen. Daher als nächstes Resultat die Kategorie der Negation (S. 105), infolge deren die ursprüngliche Thathandlung Realität an das in ihr gesetzte Nichtich abgibt. Vergleichen wir hiermit die Lehre des Descartes, so fällt als gemeinsames Moment der Gedanke einer absteigenden Bewegung, bei Descartes von der Gottesidee, die als Mittel der Erkenntnis von Seele und Natur dient, bei Fichte von der Urthat zu den abgeleiteten Thätigkeiten, bei beiden vom Unendlichen zum Endlichen, ins Auge, verbunden mit einseitiger Betonung der Attribute der Wahrheit (Wahrhaftigkeit) und Macht neben Vernachlässigung der moralischen Eigenschaften, jedoch noch ohne Leugnung der Persönlichkeit Gottes in der Philosophie des Descartes, während bei Fichte die göttliche Persönlichkeit völlig verschwindet und das Princip alles Seienden — als reine Thätigkeit gefafst — darauf zusammenschrumpft, durch Selbstbeschränkung im endlichen Bewufstsein und der darin mit dem Zwange objektiver Realität gesetzten Natur zur Erscheinung zu gelangen.

Die Verwandtschaft ist offenkundig; jedoch geht unsere Ansicht nicht dahin, dafs die Lehren des Descartes im wesentlichen dieselben seien, wie die Fichtes. Wie schon früher bemerkt wurde, ist Fichtes Lehre der Irrtum des Descartes in einer höheren Potenz; der vulgäre, dogmatische Idealismus ist zum subjektiven, absoluten geworden. Descartes' Philosophie steht im Verhältnis der Konvergenz, nicht aber der Identität zur Philosophie Fichtes.

Wie bei Fichte, so steht auch bei Schelling an der Spitze nicht ein Sein, sondern eine Thätigkeit, nämlich die der reinen intellektuellen Anschauung. Ursprünglich von Fichte ausgegangen und durch das Bestreben, die Natur wieder in ihre

Rechte einzusetzen und den subjektiven Idealismus durch die Naturphilosophie zu ergänzen, weitergeführt, gelangte Schelling zur Identitätslehre, in welcher der Grund alles Erkennens und aller Realität zwar auch als Thätigkeit, jedoch als eine solche, worin Subjekt und Objekt identisch gesetzt sind, bestimmt wird. Wie die Natur in realer Abhängigkeit und wesentlicher Beziehung zum Bewufstsein (dem Ich, der Intelligenz), so steht auch das Bewufstsein in realer Abhängigkeit und wesentlichem Verhältnis zur Natur. Die Natur, das Werk der Intelligenz, ist zugleich ihre Geburtsstätte.

Der Übergang von Fichte zu Schelling lehrt uns eine sehr beachtenswerte Konsequenz verstehen, die sich aus der Identifizierung von Sein und Thätigkeit ergibt. Es ist dies die Auffassung der ursprünglichen Thätigkeit als Bewegung, als Prozefs, die Hineintragung der Potenz, des (intellegiblen) Stoffes in das Absolute. Zweifellos verwickelt sich damit diese Ontologie in den Widerspruch, durch die Gleichung Sein = Thun, d. i. der letzten Aktualität, zuerst die Potenz auszuschliefsen, dann aber sie doch wieder und zwar im ersten Sein, der als Selbstsetzung, Selbstverwirklichung gedachten Urthat wieder einzuführen. Dieser Widerspruch ist indes eine unvermeidliche Mitgift des Monismus, der pantheistischen Vermischung des unendlichen mit dem endlichen Sein. Daher die anfangs ungemein befremdende Thatsache, dafs dieselben Philosophen, die in der menschlichen Seele alle Unterschiede leugnen, dieselben Unterschiede in Gott eintragen, und die „reine“ Einfachheit, Ewigkeit, Unräumlichkeit Gottes für Abstraktionen erklären, an deren Stelle konkretere Begriffe und Auffassungen zu treten haben.

Zur Bestätigung führen wir folgende Aussprüche Schellings an. „Das Absolute ist ein ewiger Erkenntnisakt, welcher sich selbst Stoff und Form ist, ein Produzieren, in welchem es auf ewige Weise sich selbst in seiner Ganzheit als Idee, als lautere Identität zum Realen, zur Form wird, und hinwiederum auf gleich ewige Weise sich selbst als Form, insofern als Subjekt, in das Wesen oder das Subjekt auflöst. Man denke das Absolute vorerst, nur um sich dieses Verhältnis deutlich zu machen (denn an sich ist hier kein Übergang), rein als Stoff, reine Identität, lautere Absolutheit; da nun sein Wesen ein Produzieren ist und es die Form nur aus sich selbst nehmen kann, es selbst aber reine Identität ist, so mufs auch die Form diese Identität, und also Wesen und Form in ihm eins und dasselbe, nämlich die gleiche reine Absolutheit sein“ (Ideen z. e. Phil. d. N. 2. Aufl. S. 75). Demzufolge wäre das Absolute sich

ewig verwirklichende Potenz, oder, wie sich Hegel später ausdrückte, konkrete Identität.

Von seinem Verhältnis zur Wissenschaftslehre sagt Schelling: „Fichtes Philosophie, welche zuerst die allgemeine Form der Subjekt-Objektivität wieder als das Eins und Alles der Philosophie geltend machte, schien, jemehr sie sich selbst entwickelte, desto mehr jene Identität selbst wieder als eine Besonderheit auf das subjektive Bewufstsein zu beschränken, als absolut und an sich aber zum Gegenstand einer unendlichen Aufgabe, absoluten Forderung zu machen und auf diese Weise nach Extraktion aller Substanz aus der Spekulation, sie selbst als leere Spreu zurückzulassen, dagegen, wie die Kantsche Lehre, die Absolutheit durch Handeln und Glauben aufs neue an die tiefste Subjektivität zu knüpfen."

Dafs sich trotzdem auch der Wissenschaftslehre die von Schelling vollzogene Konsequenz einer Identität von Geist und Natur in dem absoluten „Erkenntnisakt" aufdrängte und damit die Annahme eines Prozesses, eines Hervorgehens des Geistes aus der Natur, hat Kuno Fischer in seiner Darstellung der Fichteschen Lehre treffend hervorgehoben.

„Die hier (nämlich in der Auffassung des Nichtich als Quantität des Ich) entwickelten Bestimmungen sind von einer sehr fruchtbaren, weittragenden Bedeutung. Das Leiden des Ich kann nur begriffen werden als veränderte Thätigkeit des Ich, als ein Quantum dieser Thätigkeit, als eine Quantität des Ich. Hier ist der von der Wissenschaftslehre bereits deutlich ausgesprochene Begriff, den die spätere Naturphilosophie in Schelling entdeckt . . . (Folgen die einschlagenden Worte Fichtes aus W. W. I. S. 144 f.) Was fehlt noch zur Erklärung, dafs die Natur begriffen werden müsse als das werdende Ich, dafs die Intelligenz der Tag ist, der aus der Dämmerung des Naturlebens aufgeht?" (K. Fischer, Gesch. der neueren Phil. V. Bd. S. 517 f.)

Mit Schelling hat jene Spekulation, die Sein und Denken identifiziert und das Sein durch Denken bestimmt sein läfst: eine Weise zu philosophieren, die ihre nächste Wurzel in Kant, ihre entferntere in Descartes hat, im Grunde ihren Höhepunkt erreicht. Was Hegel hinzufügte, war nur die Auffassung des Denkens statt der Fichte-Schellingschen „intellektuellen Anschauung" als eines begrifflichen, als Bewegung des logischen Begriffs: eine Auffassung, die zugleich als logischdialektische Begründung (verschieden von der „Beweisführung" der aristotelisch-scholastischen Logik) gelten sollte. Das allein wahrhaft Seiende ist in Hegels System die Denkthätigkeit, die als Bewegung aufgefafst, nach

dem Typus der Fichte-Schellingschen Subjekt-Objektivität zunächst eine Idealwelt erzeugt, indem sie sich durch Selbstbestimmung = Selbstbeschränkung (d. h. kraft der immanenten Negativität) aus ihrer ursprünglichen Reinheit und Unbestimmtheit zur absoluten, konkreten Idee gestaltet, weiterhin aber in der Natur sich selbst zum Objekte wird, um aus dieser Veräufserlichung in sich selbst zurückzukehren und so sich als wirkliches Denken zu setzen, um das, was sie **an** sich ist, **für** sich zu werden.

Die Tendenz der neueren Philosophie, Subjekt und Objekt in der Aktualität und Aktivität des Erkennens aufgehen zu lassen, eine Tendenz, die den beiden Richtungen, der empirischen wie der rationalistischen gemeinsam ist, erreicht ihren vollendeten rationalistischen Ausdruck in Hegels System, demzufolge nur die Denkbewegung wahrhaft ist (esse est cogitari), wie sie ihren schärfsten empiristischen Ausdruck im Positivismus erhielt, der die Körperwelt auf sinnliche Vorstellungen reduziert: esse est percipi.

Über die Aufnahme, die der Satz: Sein ist Thätigkeit und der Gedanke der Subjekt-Objektivität bei Theologen gefunden, fassen wir uns kurz. Günther, Baader und Kuhn wandten den letzteren, wenn auch in verschiedener Ausführung auf die Trinität an und sehen in derselben einen Prozefs der Selbstverwirklichung und Selbstpersonifizierung. Keiner von ihnen vermochte den Schöpfungsbegriff in seiner Reinheit festzuhalten, indem Günther die Schöpfung dialektisch als notwendige Ergänzung des göttlichen Personifizierungsprozesses durch sein Gegenbild begreift, Baader aber die Schöpfung aus der in Gott verschlungenen Potenz, Kuhn sie aus dem göttlichen Ansichsein „geschöpft“ sein läfst.

Der Gang der neueren Philosophie hat die vom englischen Lehrer geübte scharfsinnige, divinatorische Kritik vollkommen gerechtfertigt. Die Identifizierung von Sein und Thätigkeit in allem Sein hat nur in einem monistischen Ideenkreise Sinn. Monismus aber ist nicht allein die Substanz Spinozas und der logische Begriff Hegels, sondern auch jener Theosophismus, der irgendwie — mag die Formel lauten, wie sie will — den „Stoff“ der Schöpfung aus Gottes Wesen genommen sein läfst. Wer demnach zu dem Satze: „Sein ist Thun“ sich bekennt und dabei doch versichert, dafs er allen und jeden Monismus perhorresciere, täuscht sich selbst und gleicht einem Manne, der die Hand in die Flamme taucht und gegen alles und jegliches Verbrennen protestiert.

DES AREOPAGITEN LEHRE VOM ÜBEL BELEUCHTET VOM AQUINATEN.

Von P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.

Der Apostelschüler Dionysius Areopagita handelt im vierten Kapitel seiner Schrift von den göttlichen Namen (vgl. dieses Jahrb. XIV. S. 427 ff.), vom Guten und von dem, was zur Betrachtung des Guten gehört. Die Gegensätze nun unterliegen ein und derselben wissenschaftlichen Betrachtung. Deshalb wird hier ganz naturgemäfs auch vom Übel, dem Gegensatze des Guten, gehandelt. Mittels des Gegenstandes wird die entsprechende Thätigkeit erkannt. Das Gute aber ist der eigentliche Gegenstand der Liebe. Deshalb kommt ebenfalls näher zur Sprache die Liebe, die Ekstase als Wirkung der Liebe und der Eifer als deren erhöhter Grad. Weil auch wesentlich begehrenswert kommt hier noch mit dem Guten zur Behandlung das Licht und das Schöne. St. Thomas sagt darüber in seinem Kommentar (cap. 4, lect. 1): „Quidquid a Deo in creaturas procedit, hoc creaturae suae propter suam bonitatem communicat. Et ideo primo agit in hoc 4 cap. de bono, et etiam de his quae ad considerationem pertinent. ... Ad sciendam vero continentiam huius 4 cap., considerandum est, quod opposita eiusdem sunt considerationis. Malum autem opponitur bono: unde in cap. de bono determinat etiam de malo. Rursus, quia actus per obiectum cognoscitur, ad eandem considerationem reducitur actus et obiectum. Bonum autem est proprium obiectum amoris: unde in hoc cap. boni agit etiam de amore, et de extasi, quae est effectus amoris, ut patebit; et de zelo qui quamdam amoris intentionem signat. Item cum bonum sit quod omnia appetunt, quaecumque de se important appetibilis rationem, ad rationem boni pertinere videntur: huiusmodi autem sunt lumen et pulchrum, de quibus etiam in hoc cap. agit. Et hanc intentionem capituli exprimit titulus, qui talis est: ‚De bono, lumine, pulchro, amore, extasi et zelo.'"

Zunächst ist Rede, wie das Gute in Gott ist. Durch die Art und Weise, wie ihm das Gute zukommt, unterscheidet sich Gott von allem andern, weil Gottes Wesen die Güte selbst ist und seine Güte auf alles aufser ihm ausdehnt. „Primum quod est proprium divinae bonitatis est quod ipsa bonitas est essentia divina; secundum proprium eius est quod extendit bonitatem ad omnia, quae per participationem dicuntur derivari ab eo quod

per essentiam dicitur" (l. c.). Dies veranschaulicht Dionysius durch das Beispiel der Sonne, von der sich jedoch Gott unterscheidet wie ‚das Urmodell von einer abgeblaſsten Kopie'.

Sodann wird gezeigt, wie sich die von Gott ausgegossene Güte in den Geschöpfen findet: in den Engeln, in den sinnlich-vernünftigen Wesen, in den anderen vergänglichen Geschöpfen, im Urstoffe, in den Himmelskörpern.

Bei Behandlung des Lichtes kommt zuerst das äuſsere, dann das geistige Licht zur Sprache. „Postquam prosecutus est ea quae pertinent ad nomen boni, hic prosequitur ea quae pertinent ad nomen luminis: et primo ostendit quomodo nomen luminis solaris metaphorice Deo attribuitur; secundo quomodo attribuitur ei intelligibile lumen" (l. c. lect. 3). Beim Schönen zeigt Dionysius, daſs und wie der Name des Schönen Gott zukommt. „Postquam Dionysius tractavit de lumine, nunc agit de pulchro, ad cuius intellectum praeexigitur lumen: et circa hoc duo facit. Primo praemittit quod pulchrum attribuitur Deo; secundo ostendit modum quo ei attribuitur" (l. c. lect. 5). Wie nun das geschöpfliche Licht ein Ausfluſs des göttlichen Lichtes ist, so ist das geschöpfliche Schöne eine Teilnahme an der göttlichen Schönheit. „Pulchritudo creaturae nihil est aliud quam similitudo divinae pulchritudinis in rebus participata" (l. c.). Das Schöne nun ist verursachende Kraft in Bezug auf das Sein, die Einheit, die Ordnung, die Ruhe und die Bewegung. „Prosequitur per singula de his quorum pulchrum est causa: et primo quantum ad ipsum ens; secundo quantum ad ordinem; quarto quantum ad quietem et motum" (l. c. lect. 6).

Das Gute und Schöne regen zur Liebe an, welche die Grundneigung der Seele und die tiefste Wurzel aller Thätigkeit ist. „Postquam Dionysius determinavit de pulchro et bono, quae incitant ad amandum, hic determinat de ipso amore: et primo per verba propria; secundo per verba Hierothei. . . . Est autem amor prima et communis radix omnium appetitivarum operationum" (l. c. lect. 9).

Nach Behandlung des Guten und dessen, was mit dem Guten zusammenhängt, kommt ganz richtig der Gegensatz des Guten, das Übel, zur Sprache. Das Gute und Schöne wird von allem geliebt, verlangt, erstrebt: und selbst der Urstoff verlangt nach dem Guten. Alles wirklich Gute aber kommt von Gott. Unwillkürlich fragt sich da jeder, woher denn das Übel kommt. Daher kommen denn auch jetzt im Texte des Areopagiten die von ihm aufgestellten Fragen keineswegs unvermittelt.

Zuerst stellt er vier Fragen betreffs des Übels der Dämonen: 1. Wie verlangt die Menge der Dämonen nicht nach dem Schönen und Guten, da doch alles nach demselben verlangt? Gegen ihre Natur verlangen sie ja nach stofflichen Dingen, anstatt, wie die Engel, nach dem höchsten Gute zu verlangen. Dadurch aber sind sie die Ursache aller Übel geworden. 2. Wie ist die Menge der Dämonen Gott ihrem Schöpfer nicht ähnlich, wie die Wirkung der Ursache? 3. Wie konnte das von Natur Gute anders werden? 4. Was hat sie schlecht gemacht? „Movet autem circa malum daemonum quatuor quaestiones: quarum prima est: Cum omnia bonum desiderent, ut dictum est; ‚quomodo multitudo daemonum non desiderat pulchrum et bonum?‘ sed inclinatur ad desiderandum res materiales, sicut honores ab hominibus exhibitos, et nidores sacrificiorum; et alia huiusmodi materialia; et per hoc quod ipsi lapsi sunt ab uniformitate desiderii quod Angeli habent circa summum bonum, efficiuntur ‚causa omnium malorum‘, non solum sibi ipsis, sed ‚aliis, quaecunque mala fieri dicuntur‘ quantum ad homines, quia ‚invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum‘, ut dicitur Sap. 2, 24. Secunda quaestio est: Quomodo multitudo daemonum, cum sit producta a bono Deo, non est conformis ei in bonitate cum unumquodque natum sit similia facere? Et quia posset aliquis dicere quod daemones facti sunt boni, sed versi sunt in malitiam: facit tertiam quaestionem: Quomodo illud quod fuit naturaliter bonum, utpote ex bono causatum, potuit variari? Ea enim quae sunt naturalia, semper manent. Et quia omne quod fit, fit ab aliquo, movet quartam quaestionem: Quid fuit illud quod fecit daemonem malum?“ (l. c. lect. 13).

Sodann fragt er nach dem Übel im allgemeinen. Auch hier sind vier Fragen gestellt: Was ist das Übel? Von welchem Princip ist es ausgegangen? In welchen Dingen findet es sich? Wie konnte etwas nach dem Übel verlangen und das Begehren des Guten unterlassen? Die zweite Frage löst sich auf in verschiedene andere. Denn entweder ist Gott selbst oder etwas anderes die Ursache des Übels. Darnach wird gefragt: Wie wollte Gott, der doch wesentlich gut ist, das Übel hervorbringen? Und wenn er wollte, wie konnte er es? Oder: Ist etwas anderes die Ursache des Übels? Das scheint unmöglich. Denn es gibt nur eine höchste Ursache des Seins, d. i. Gott. Zudem hat es auch den Anschein, daſs Gottes Vorsehung das Übel hindern oder gleich nach seinem Entstehen zerstören muſste. „Movet dubitationes in communi de malo: et movet quatuor quaestiones: quorum prima est: Quid est malum universaliter?

Secunda quaestio est: Ex quo principio processit malum? Et apparet ordo quaestionum. Prius enim quaerendum est quid est malum, et postea unde malum ortum sit, ut Augustinus dicit. Tertia quaestio est: In quo existentium invenitur malum? His autem tribus quaestionibus propositis, secundam multiplicat dupliciter. Primo quid sit: quia aut causa mali est ipse Deus, vel aliquid aliud. Si detur quod ipse Deus, duae dubitationes consurgunt: quarum prima est: Quomodo Deus, cum sit bonus, voluit producere malum? Non enim boni est quod velit malum facere. Secunda quaestio est: Si voluit malum facere, quomodo potuit? Non enim calidum potest infrigidare, et similiter nec bonum potest malum facere. Si vero malum sit ex alia causa quam ex Deo, hoc videtur impossibile: quia nulla est alia causa essendi nisi summum bonum, quod est Deus. Secunda deductio est, quod cum providentiae sit malum impedire vel excludere dubium videtur, cum Deus habeat de omnibus providentiam, quomodo malum potuit fieri in mundo, aut factum non statim destruitur. Quarta quaestio est: Quomodo aliquid potuit desiderare malum praetermisso desiderio boni?“ (l. c.).

Die Antwort auf die gestellten Fragen erfolgt in umgekehrter Ordnung. Zuerst werden nämlich die Fragen über das Übel im allgemeinen beantwortet, dann die über das Übel der Dämonen. Beim Übel im allgemeinen werden die drei Hauptfragen gelöst: was ist das Übel? woher kommt es? worin findet es sich? Daran reihen sich einige Nebenfragen zur besseren Erklärung der Frage über die Ursache des Übels: Wird das Übel verursacht vom Guten oder von irgend einer anderen Ursache? Wie duldet die Vorsehung das Übel? Wie verlangt etwas nach dem Übel? Bei der dritten Hauptfrage und der letzten Nebenfrage ist zugleich die Lösung der Frage nach dem Übel der Dämonen gegeben. „Praemissis quaestionibus de malo, hic incipit solvere: et primo quaestiones quae pertinent ad malum simpliciter; secundo quaestiones quae pertinent ad malum, secundum quod in daemonibus invenitur. Prima autem pars dividitur in duas. In prima solvit tres principales quaestiones, quas fecerat de malo in communi; in secunda procedit ad solvendum alias secundarias quaestiones, quae positae sunt ad magis explicandum quaestionem de causa mali. Prima pars adhuc dividitur in tres. In prima solvit primam quaestionem, qua quaerebatur, quid est malum; in secunda solvit secundam, qua quaerebatur, ex quo principio malum consistit; . . . in tertia solvit tertiam quaestionem, qua quaerebatur, in quo existentium esset malum (l. c. lect. 14). . . . Pertractatis principalibus quaestionibus, quas supra moverat

de malo: scilicet an malum sit aliquid et unde sit malum et quibus sit malum; hic prosequitur alias quaestiones adiunctas: et primo illam qua quaerebatur, utrum malum causaretur ex bono, aut ex aliqua alia causa; secundo qua quaerebatur quomodo providentia compatitur malum; ... tertio quaestionem qua quaerebatur quomodo aliquid existentium desiderat malum" (l. c. lect. 22). Soviel zur Übersicht des vierten Kapitels, insbesondere der Lehre vom Übel.

Bevor wir nun auf die einzelnen Punkte näher eingehen, heben wir eigens des Areopagiten Erklärung des Urstoffes hervor als durchschlagenden Beweis für die Echtheit seiner Schriften. Wie der Aquinate (l. c. lect. 2) betont, berichtigte Plato den Irrtum der alten Naturphilosophen, welche nicht unterschieden zwischen dem Stoffe und der Wesensform, vielmehr meinten, der Stoff sei ein schon thatsächlich bestehender Körper, wie Feuer, Luft u. s. w. Plato faſste zuerst dies auf, daſs des Stoffes Wesen darin bestehe, für sich und aus sich heraus keine Form und deshalb kein thatsächliches Sein zu haben. Demgemäſs spricht Dionysius vom Ungeformten und insofern Nichtseienden, welches jedoch die Möglichkeit zum wirklichen Sein einschlieſst. Plato faſst den Urstoff (materia prima), d. i. den Stoff seiner Natur, seinem Wesen nach als Mangel an Sein. Aristoteles faſst ihn als potentia, als positive Möglichkeit für das Sein, zu welcher der Mangel an wirklichem Sein zukommt. Somit verbindet der Areopagite beide Auffassungen; er ist platonisch-aristotelisch, indem er dem Stoffe kraft der Abhängigkeit vom ersten Grunde ein ‚Begehren' zuschreibt, aber den Mangel an Sein vom Stoffe selber aus betrachtet. „Plato correxit errorem antiquorum naturalium, qui non distinxerunt inter materiam et formam in rebus generabilibus et corruptibilibus, ponentes primam materiam esse aliquod corpus in actu, ut ignem, aut aërem, aut aliquod huiusmodi. Intellexit enim Plato formae corporali subesse materiam, quae in sui essentia non habet aliquam speciem; sed tamen materiam privatione non distinxit, ut Aristoteles dicit in 1 Physicorum. Unde tam ipse quam sui sectatores materiam appellabant non ens propter privationem adiunctam. Et hoc modo loquendi etiam Dionysius utitur; quamvis secundum Aristotelem necessarium sit materiam a privatione distinguere: quia materia quandoque invenitur sub forma, quandoque sub privatione: unde privatio adiungitur ei per accidens."

Wo nun bloſs ein Möglichsein für wirkliches Sein da ist, kann nur die höchste Seinsursache in Betracht kommen; denn jede andere, beschränkte Ursache kann sich nur auf ein bestimmtes

wirkliches Sein richten. „Item considerandum est, secundum Platonicos, quod quando aliqua causa est altior, tanto ad plura se extendit eius causalitas. Unde oportet quod id quod est primum subiectum in effectibus, idest materia prima, sit effectus solius primae causae, quae est bonum; causalitate secundarum causarum usque ad hoc non pertingente. Omne autem causatum convertitur in suam causam per desiderium: unde materia prima desiderat bonum, secundum quod desiderium nihil aliud esse videtur quam privatio, et ordo ipsius ad actum" (l. c.).

Der Urstoff wird formlos genannt wegen des Mangels aller Wesensform. Die erste Ursache dagegen heifst so auf Grund des überfliefsenden Seins. Somit besteht da eine Ähnlichkeit zwischen dem Urstoffe und dem erstwirkenden Vollgrunde. „Rursus considerandum est, quod sicut materia prima dicitur informis per defectum formae, sic informitas attribuitur ipsi primo bono, non per defectum, sed per excessum; et sic secundum quamdam remotam assimilationem similitudo causae primae invenitur in materia prima" (l. c.)

‚Auch das Nichtexistierende (*τὰ οὐκ ὄντα*) hat teil am Guten und Schönen', wie Dionysius sagt. Darunter ist nun nicht das einfache Nichts zu verstehen, sondern nach der Erklärung des Aquinaten (l. c. lect. 5) der Urstoff. Derselbe hat eine gewisse Ähnlichkeit mit Gott. Gott kann nämlich nur dadurch gelobt werden, dafs von seiner Substanz alle geschöpflichen Formen und Schönheiten ausgeschlossen werden. Allerdings geschieht dies bei Gott infolge seiner überwesentlichen Seinsfülle. Der Urstoff jedoch entbehrt jeder Form und jedes bestimmten Seins auf Grund seiner Schwäche und Ohnmacht. „Quia tot modis pulchrum est causa omnium, inde est quod bonum et pulchrum sunt idem: quia omnia desiderant pulchrum et bonum, sicut causam, omnibus modis. Et quia nihil est quod non participet pulchro et bono, cum unumquodque sit pulchrum et bonum secundum propriam formam; et ulterius etiam audacter hoc dicere poterimus, quod, ‚non existens' idest materia prima, ‚participat pulchro et bono'; cum ens primum non existens habeat quamdam similitudinem cum pulchro et bono divino: quoniam pulchrum et bonum laudatur in Deo per omnium ablationem; sed in materia prima consideratur ablatio per defectum, in Deo autem per excessum, inquantum supersubstantialiter existit."

Gott allein bethätigt das Vermögen des Urstoffes, wirkliches Sein zu empfangen, durch Einprägung verschiedener Wesensformen. Dadurch ist er die Ursache aller und jeder Wirklichkeit sowohl dem positiven Vermögen nach, Sein zu empfangen, als

auch dem thatsächlichen Sein gemäfs. „Non solum ea quae sunt, desiderant bonum, sed etiam id ‚quod non est‘, scilicet materia prima, sicut supra dictum est, desiderat bonum, et suo modo certat ad hoc quod sit in bono, inquantum scilicet habet inclinationem ad ipsum, secundum quod est in potentia ad illud: et bonum quod format ea quae non sunt formata, et quod dicitur non existens, dicitur de summo bono, et est etiam in eo, non quidem per defectum, sicut dicitur de materia prima et de pura negatione vel privatione, sed supersubstantialiter. Deus etiam dicitur non existens, non quia deficiat ab existendo, sed quia est super omnia existentia“ (l. c. lect. 13).

Die Auffassung des Areopagiten von der materia prima zeigt unzweifelhaft, dafs zur damaligen Zeit noch keine Spur von Neuplatonismus die grofsen Ideen Platos und deren Vollendung durch Aristoteles vergiftet hatte. Der Neuplatonismus hat die Tiefe der Idee des Urstoffes ganz verloren. St. Augustin seufzt ja nach dem wahren Verständnisse dieser materia prima, sendet die innigsten Gebete deshalb zum Himmel und jubelt laut auf, dafs er endlich diese Idee der materia informis und damit den Schlüssel zu aller Philosophie erfafst hat. In seinen Bekenntnissen (XII, 3 ff.) schreibt er unter anderem: „Nonne tu Domine docuisti me, quod priusquam istam informem materiam formares atque distingueres, non erat aliquid, non color, non figura, non corpus, non spiritus? Non tamen omnino nihil; erat quaedam informitas, sine ulla specie. . . . Ego vero Domine, si totum confiteor tibi ore meo, et calamo meo, quidquid de ista materia docuisti me: cuius antea nomen audiens et non intelligens narrantibus mihi eis, qui non intelligerent, eam cum speciebus innumeris et variis cogitabam. . . . Verum autem illud, quod cogitabam, non privatione omnis formae, sed comparatione formosiorum erat informe, et suadebat vera ratio, ut omnis formae qualescunque reliquias omnino detraherem, si vellem prorsus informe cogitare, et non poteram. Citius enim non esse censebam, quod omni forma privaretur, quam cogitabam quiddam inter formam et nihil, nec formatum, nec nihil, informe prope nihil. . . . Et si totum tibi confiteatur vox et stylus meus, quidquid de ista quaestione enodasti mihi, quis legentium capere durabit? Nec ideo tamen cessabit cor meum dare tibi honorem et canticulum laudis, de his, quae dictare non sufficit. Mutabilitas enim rerum mutabilium capax ipsa est formarum omnium, in quas mutantur res mutabiles. Et haec quid est? Nunquid animus? Nunquid corpus? Nunquid species animi vel corporis? Si dici posset, nihil aliquid est, et non est, hoc eam dicerem, et tamen iam

utrumque erat, ut specie caperet istas visibiles et compositas. . . . Illud autem totum prope nihil erat, quoniam adhuc omnino informe erat. Iam tamen erat, quod formari poterat. Tu enim Domine fecisti mundum de materia informi, quam fecisti de nulla re pene nullam rem, unde faceres magna, quae miramur filii hominum. . . . Terra autem ipsa, quam feceras, informis materies erat, quia invisibilis erat, et incomposita, et tenebrae super abyssum. De qua terra invisibili et incomposita, de qua informitate, de quo pene nihilo faceres haec omnia, quibus iste mutabilis mundus constat.'. . . O Veritas lumen cordis mei, non tenebrae meae loquantur mihi. . . . Audivi vocem tuam post me, ut redirem, et vix audivi propter tumultus peccatorum. Et nunc ecce redeo, aestuans et anhelans ad fontem tuum. Nemo me prohibeat, hunc bibam, et tunc vivam. Nam non ego vita mea. Si male vixi, ex me mors mihi fui, et in te revivisco. Tu me alloquere, tu mihi sermocinare. Credidi libris tuis, et verba eorum arcana valde."

Dieser Urstoff trägt seiner Natur gemäfs keinerlei bestimmte Seinsform, wohl aber ist er vermögend, eine solche zu tragen. Er ist grenzenloses Bedürfnis; er kann nur empfangen, nie etwas geben; nur bestimmt werden, nie bestimmen. Aristoteles sagt, er sei weder qualis noch quantus, noch quid, weder grofs noch klein, weder dick noch dünn. Für sich allein kann er nicht existieren. Und eben darum nennt ihn St. Augustinus prope nihil, pene nullam rem, aliquid nihil. Er hat nicht soviel Sein, um selbständig zu bestehen und hat doch soviel, um alles werden zu können capax omnium formarum. Mit ebenso unvergleichlicher Schärfe wie Kürze drückt dies unser grofser Dionysius aus. Durchaus stimmt er der Sache nach mit Augustinus überein. Beide schöpften eben aus demselben Borne ewiger, göttlicher Weisheit.

Gerade das angeführte Beispiel zeigt uns auch so ganz deutlich, wie man heutzutage offenbar unrecht hat, dem Einflusse der philosophischen Systeme auf die christliche Offenbarung die Fassung der Dogmen zuzuschreiben. Diese Verbindung bestand von jeher. Aber mochte man einer Philosophie sich zuneigen, welcher auch immer, jeder wahrhaft vom christlichen Geiste erfüllte Denker reinigte mit dem Glauben das System bestimmter Philosophen und legte mit Hilfe des Glaubens, erleuchtet von Gottes Geiste, dar, was diese Philosophen wahr und falsch lehrten. Keiner dieser echt christlichen Denker sah irgend ein philosophisches System als sichere Regel und untrüglichen Mafsstab für seine Lehre an, sondern nur den hl. Glauben, das unverfälschte

Gotteswort. Die philosophischen Ausdrücke und Lehrsätze dienten nur dazu, die angegriffenen Glaubenswahrheiten dem menschlichen Verstande leichter zugänglich zu machen. In der Schule der prima veritas lernte Dionysius die Auffassung Platos und des Aristoteles vom Urstoff miteinander vereinen und so die volle Wahrheit zum Ausdrucke bringen.

Die leitenden Ideen für die Häresieen im Apostolischen Jahrhunderte mufsten gerade solche Bücher hervorrufen, wie die des Areopagiten. Auf Grund der hl. Schrift wurde da der bestimmte Begriff des Übels, die Natur und Einteilung der Engelwelt, das Wesen Gottes als reinste Thatsächlichkeit (actus purus), der Urstoff als reinste Möglichkeit (potentia pura) wissenschaftlich festgestellt. Dionysius ist eben Gegner des Gründers der gnostischen Irrlehren, Simons des Magiers, welchen er auch ausdrücklich in seinem hier behandelten Buche (cap. 6) erwähnt. Im Areopagiten fanden die späteren Väter die Rüstkammer im Kampfe gegen die verschiedenen Gnostiker. Auf ihn beruft sich beispielsweise der hl. Irenäus, wenn er schreibt, ein anderer, dessen Name nicht genannt werden soll, habe besser als er die katholische Lehre gegen diese Irrlehren behandelt. Dionysius selbst wollte nicht, dafs seine Werke ein Gemeingut aller werden, allen zugänglich sein sollten. Er stellte selber das Gesetz des Stillschweigens auf, welches im 4. und 5. Jahrhunderte gar nicht mehr verständlich gewesen wäre. Nach seiner Absicht sollten seine Schriften nur den Eingeweihten, den Heiligen, den geistlichen Vorstehern mitgeteilt werden. Diese sollten dann die Wahrheit, welche sie selbst in der Tiefe des Geistes geschöpft, in sich verarbeiten und je nach dem Standpunkte ihrer Hörer verallgemeinern. Sobald daher im 4. oder 5. Jahrhunderte diese Werke öffentlich genannt werden, geschieht dies immer in einer Weise, als ob jeder wisse, der Areopagite sei einer der Hauptverteidiger der kirchlichen Lehre und sein echtes Zeugnis unangreifbar. Erst wer den Areopagiten eingehend vergleicht mit dem eigentlichen Inhalte der Irrlehren im Apostolischen Jahrhundert, erkennt die scharfen Waffen, welche der St. Paulusschüler den Verteidigern der katholischen Lehre in die Hand gibt, und wie er den Weg zeigt, auf welchem diese Lehre gegen ihre so zahlreichen Feinde durch methodisches Denken entwickelt, nach und nach den weitesten Kreisen zugänglich gemacht werden kann. Die Erstlingskirche eben war kein wüstes Chaos, aus welchem erst allmählich sich der Glanz der Wahrheit in bestimmter Gestalt entwickelt hätte. Der christliche Glaube selber war so fest, dafs ihm von allen Seiten her widersprochen werden

konnte; siegreich aber ging er aus diesem Widerspruche hervor. Mitten unter allen Gegensätzen der verschiedenen Irrtümer untereinander hielt der Glaube die goldene Mittelstrafse inne und zeigte nach allen Seiten hin den Gottesglanz der übernatürlichen Wahrheit.

DIE BEZIEHUNGEN DER HL. EUCHARISTIE ZUR KIRCHE UND IHREM PRIESTERTUM.

Von Dr. E. COMMER.

Zu Anfang des 16. Jahrhunderts war die Renaissance der griechisch-römischen Geistesbildung vollendet. Die neuheidnische Gesinnung war wie ein zersetzendes Gift tief in den Körper der christlichen Kirche eingedrungen: Zweifel und Unglaube warfen ihre düsteren Schatten bis auf den päpstlichen Thron. Erst unter dem zweiten Nachfolger Alexander Borgias kam der christliche Glaube wieder zum Siege: das Mittelalter war vorüber, und die neue Zeit brach an. Die Errungenschaften der klassischen Bildung wurden jetzt der katholischen Wahrheit dienstbar gemacht, und bald sollte mit der inneren Reformation der Kirche auf dem Konzil von Trient auch ein neuer Frühling der theologischen Wissenschaft erwachen. Höchst charakteristisch für die Wendung, welche die Kirche damals durchmachte, ist das berühmte Gemälde, welches Rafael genau nach den Anweisungen des genialen Papstes Julius II. in der Stanza della Segnatura schuf. Seine Disputa sollte die Wissenschaft der Theologie abbilden: er löste seine Aufgabe, indem er den Triumph, welchen der Glaube an die hl. Eucharistie über die Philosophie des wiedererstandenen Heidentums feierte, in Zügen und Farben von unvergänglicher Schönheit malte.

Auf der oberen Hälfte des Gemäldes schildert der Maler die triumphierende Kirche durch die visio beatifica der allerheiligsten Trinität und den Anblick des verklärten Erlösers. Im goldenen Strahlenmeere erblicken wir den ewigen Vater: unter ihm thront Christus als König der Herrlichkeit im Engelkreise. Aus den Wolken, welche die Füfse des Erlösers bedecken, steigt der heilige Geist als Taube in sichtbarer Sendung zur streitenden Kirche herab, die noch gegen den Irrtum auf Erden disputiert. Wie aber die triumphierende Kirche den Erlöser

klar erschaut, so erkennt die streitende Kirche nur durch den Glauben seine Gegenwart im hl. Sakrament. Darum schildert uns der Maler auf dem unteren Teile seines Bildes die streitende Kirche, indem er die von den Strahlen des hl. Geistes beleuchtete Monstranz auf dem Altare darstellt und auf den Stufen desselben die Repräsentanten der theologia viatrix gruppiert. Besser konnte aber Rafael die Theologie nicht verkörpern als dadurch, dafs er die lehrende Kirche über das eucharistische Geheimnis disputieren liefs: denn das Sakrament, welches den Mittelpunkt des Gemäldes bildet, ist das Centralgeheimnis der Kirche und ihres Priestertums.

I.

1. Das Wesen der Kirche lernen wir am besten aus den Bildern kennen, in welchen die hl. Schrift uns dasselbe entfaltet; denn thatsächlich enthalten diese Bilder, trotz des einheitlichen Grundgedankens, der sie beherrscht, doch einen Fortschritt der Offenbarung über das Wesen der Kirche Gottes. In einer dreifachen Bilderreihe erscheint die Kirche in der Schrift: unter dem Symbol eines architektonischen Kunstwerkes wird uns die äufsere Gestalt der Kirche verständlich gemacht, unter dem Symbol des organischen Menschenleibes ihre innere Schönheit, an dem sakramentalen Symbol der Ehe lernen wir endlich ihr übernatürliches Leben am besten kennen.

Zuerst wird die Kirche mit einem künstlerischen Bauwerk verglichen. Sie ist das Haus Gottes, worin er mit den Menschen wohnt. Dieses Haus ist aber wegen seiner Bestimmung und der wirklichen Einwohnung Gottes von selbst der Tempel des lebendigen Gottes. Der hl. Geist, welcher vom Vater durch die Person des Stifters der Kirche ausgeht, ist selbst der Geist Jesu, der das grofse Vaterhaus für die Kinder Gottes aufbaut. Das principale Fundament, — Grundstein und Eckstein zugleich, — ist der gottmenschliche Erlöser selbst: auf ihm ruht das sekundäre Fundament, welches die hl. Apostel bilden. Indem sie selbst unmittelbar von der Kraft Christi getragen werden, sind sie im stande, die schwere Last des ganzen Baues zu stützen, und teilen demselben die nötige Festigkeit zu dauerndem Bestande mit: denn sie ziehen durch ihre Predigt die Gläubigen als lebendige Bausteine in den Bau hinein und halten sie darin fest. Durch ihre von der Kraft des hl. Geistes ausgehende apostolische Thätigkeit erfährt der Bau fortwährend eine zeitliche und räumliche Erweiterung: das Haus vergröfsert sich ununter-

brochen durch den Ausbau und Anbau zur Stadt Gottes, die auf dem Berge gebaut ist, so dafs sie allen, die auf ihren Lebenswegen daran vorübergehen, weithin sichtbar ist. Weil aber die Verfassung dieser Stadt keine andere als die göttliche Monarchie sein kann, so ist die grofse Stadt Gottes von selbst das Reich Gottes. In dieser Erweiterung findet der Bau seinen Abschlufs am Ende der Zeiten als Himmelreich, das himmlische Jerusalem.

So grofsartig dieses Bild von der Kirche auch ist, wird es doch durch das zweite Symbol unvergleichlich übertroffen; denn höher als das schönste materielle Kunstwerk steht das organische Kunstwerk des Schöpfers, welches der lebendige und beseelte Menschenleib ist. Schon die griechische Philosophie seit Plato fand eine tiefsinnige Ähnlichkeit zwischen dem einzelnen Menschen und der aus vielen Menschen zusammengesetzten ethischen Gemeinschaft, die sich in ähnlicher Weise gliedert, wie der von der Seele belebte Körper. Daher heifst die übernatürliche Gemeinschaft der Gläubigen mit Christus in der hl. Schrift geradezu der geheimnisvolle Leib Christi, in welchem die einzelnen Gläubigen als lebendige Organe ihrem Haupte Christus durch den Glauben angegliedert sind. Der Zusammenhang zwischen dem ersten und zweiten Symbol ist deutlich genug, das zweite ist nur eine tiefere Entfaltung des ersteren. Denn thatsächlich ist auch der Leib des Menschen ein Bauwerk, nämlich ein durch den Lebensprozefs aufgebautes organisches Haus. Die Seele als erstes Lebensprincip bildet und baut sich aus der unbelebten Materie, in welcher sie von der Allmacht des Schöpfers erschaffen wird, ihr eigenes Wohnhaus, dessen Teile sie alle durch ihre eigene Kraft zu verschiedenartigen Werkzeugen gestaltet und belebt, und in welchem sie als Herrin waltet und schaltet mit der Aufgabe, diesen natürlichen Leib zu einem Tempel Gottes umzugestalten. Im geistlichen, d. h. übernatürlich-geistigen Organismus der Kirche ist der menschgewordene Gottessohn das Haupt, und die Gläubigen bilden als seine Glieder mit ihm zusammen seinen geheimnisvollen Leib. Wie das Haupt das edelste Glied des menschlichen Körpers ist, weil die inneren Sinne ihr Organ im Kopfe haben, so ist Christus wegen der Gnadenfülle, die er als Gottmensch besitzt, gerade in seiner heil. Menschheit das vornehmste Glied, von dem die übernatürliche Lebenskraft und die Bewegung und Leitung in die übrigen Glieder seines grofsen mystischen Körpers ausströmt. Der von Christus ausgehende und in den Körper der Kirche gesendete hl. Geist nimmt dagegen die Stelle des Herzens in diesem übernatürlich ethischen Organismus ein.

Noch tiefer werden wir endlich durch das dritte Symbol über das geheimnisvolle Wesen der Kirche belehrt. Die Vereinigung, welche Christus mit seinem mystischen Leibe vollzieht, ist keine blofs äufserliche, wie es die Vereinigung der Kunstform mit ihrem Material bei einem Bauwerk ist; sie ist auch keine blofs physische, wie die Vereinigung der geistigen Seele mit ihrem Leibe, dessen natürliche Wesensform die Seele ist; sondern die Vereinigung zwischen Christus und seiner Kirche ist eine ethische, die in der Vereinigung des Willens durch die den Glauben belebende übernatürliche Caritas vollzogen wird. Darum ist das dritte Bild der Kirche aus der innigsten ethischen Gemeinschaft, nämlich der Ehe gewählt. Christus nennt sich selbst den Bräutigam seiner Kirche und sie seine Braut. Zwischen ihm und der Kirche besteht jene übernatürliche, ungeteilte Lebensgemeinschaft, wie sie nur die monogamische, unauflösliche, sakramentale Ehe darbieten kann. Er hat durch sein Blut sich ihr auf ewig verlobt, und sie ist ihm in jungfräulicher Reinheit, aber mit der Kraft der geistigen Mutterschaft auf ewig angetraut. Weil sie ganz von seiner göttlichen Lebenskraft lebt, lebt sie nicht mehr ihr eigenes, sondern sein Leben. So sind sie duo in carne una: die Kirche ist als Braut Christi, weil sie ihm ganz zu eigen ist, von selbst sein mystischer Leib; und sein mystischer Leib, in dem er sich selbst liebt, ist deshalb von selbst die ihm ehelich angelobte Braut.

Dieses dritte Symbol ergänzt aber nicht blofs das organische, sondern auch das architektonische. Denn die Ehe ist der Anfang der häuslichen Gemeinschaft, die in der Folge zur Stadt und zum Staate sich erweitert. Daher ist Christus als sponsus Ecclesiae von selbst der pater familias seines Hauses, dem er innewohnt, und das er sich als Körper organisiert hat, und zugleich der König dieser Stadt und dieses Reiches, welches die grofse Familie Gottes bildet.

2. In dieser Kirche ist Christus, ihr Gründer, durch die hl. Eucharistie auf reale Weise beständig gegenwärtig. Dadurch wohnt er als Gott auf sichtbare sakramentale Weise in seinem Hause und macht es zu seinem Tempel. Dadurch vergöttlicht er seinen geheimnisvollen Leib. Dadurch bewirkt er die heilige ehehafte Gemeinschaft mit seiner Braut. Denn thatsächlich ist die Kirche alles das, was sie wirklich ist, nämlich die gottmenschliche, eminent sakramentale Gemeinschaft der erlösten Menschheit mit Christus, nur dadurch, dafs ihr Fundament und Haupt fortdauernd in ihr gegenwärtig ist. Ohne die wahre und wirkliche Gegenwart des Gottmenschen würde die

Kirche nicht mehr sein Haus sein, denn es fehlte ihr das reale Fundament; sie würde nicht mehr sein geistlicher Leib sein, denn ihre Glieder würden nicht mehr mit ihrem Haupte wirklich vereinigt sein; und sie könnte nicht mehr die ungeteilte Lebensgemeinschaft mit ihrem königlichen Bräutigam, der sie verlassen hätte, genießen. Er muſs aber gerade mit seiner hl. Menschheit, mit dem von seiner Seele belebten eigenen verklärten Leibe dauernd in seiner Kirche verweilen. In seinem natürlichen Zustande konnte und durfte er es nicht. Denn als Mensch hatte er seine menschliche Laufbahn vollendet, als er starb. Für den verklärten Leib ist die Erde keine würdige Stätte, und ihre Bewohner sind seiner nicht wert. Auch widerspräche es dem Prüfungszustand der Menschen, die in der Hingabe des Glaubens an den menschgewordenen Erlöser ihre Heiligung suchen sollen, daſs er durch seine natürliche Gegenwart ihnen das Verdienst des Glaubens nehmen sollte. Weil er aber die Kirche nicht verlassen konnte, welcher ohne die heilige Menschheit Christi das Fundament, das Haupt und der Bräutigam entzogen wäre, so wählte er das eucharistische Geheimnis, um in einer solchen Weise in ihr real gegenwärtig zu bleiben, welche den Glauben nicht aufhebt, sondern vielmehr die sakramentale Fortsetzung seiner Menschwerdung ist. Christus in der Eucharistie ist daher der notwendige Daseinsgrund der Kirche: eine andere Weise, wie sie existieren könnte, ist nicht abzusehen. Eine Kirche ist in dem Sinne, wie es die christliche Kirche wirklich ist, ohne Eucharistie gar nicht denkbar. Die Negation der Eucharistie, wie sie der Protestantismus vollzogen hat, ist deshalb gleichbedeutend mit dem Preisgeben der Kirche selbst.

Das eucharistische Geheimnis entspricht auch dem Charakter des Christentums, nämlich dem Geheimnis der Menschwerdung, und dem Charakter der christlichen Kirche vollkommen. Die Idee der Sakramentalität ist nämlich wesentlich für die Erlösung des gefallenen Menschengeschlechtes: dieselbe bedeutet die Mitteilung Gottes an die gefallenen Menschen zu ihrer Heiligung in einer der geistig-leiblichen Natur des Menschen entsprechenden Weise. Wie der Mensch wegen seiner zusammengesetzten Natur sich die ersten Gedanken durch die körperlichen Sinne erwerben muſs, um menschenwürdig zu leben und Gott auf natürliche Weise mit dem Verstande zu erkennen, so wollte Gott, um harmonisch zu wirken, die Erlösung und Heiligung ebenfalls auf eine Weise vollziehen, wie sie der Natur des von der Erbsünde geschwächten Menschen entspricht. Daher läſst er stets das Übernatürliche in sinnlich wahrnehmbarer Hülle

offenbar werden. Er selbst, der unsichtbare, geistige Gott ist sichtbarer Mensch geworden und hat sich in dem materiellen Teile der menschlichen Natur uns sinnlich zu erkennen gegeben: Et Verbum caro factum est. Seine Menschwerdung ist das erste und gröfste eminente Sakrament. In derselben Weise bildete er seine gottmenschliche Kirche, in welcher Sichtbares und Unsichtbares unzertrennlich geeint, und das Übernatürlich-Göttliche an natürlich-sinnfällige Zeichen so gebunden ist, dafs die natürlich-sinnlichen Elemente zum Träger der übernatürlichen Gotteskraft werden. So lebt er selbst als Gottmensch unter der sichtbaren Hülle der eucharistischen Accidentien in seiner Kirche wahrhaft und real fort und bewirkt durch seine sakramental-reale Gegenwart, dafs sie wirklich existiert. So tritt er uns näher und läfst sich auf menschliche Weise in schonender Form zu uns herab. Diesem Gedanken entspricht auch sein Leben in der Eucharistie. Er existiert im Sakrament, nicht tot, sondern lebendig, ist aber nur durch den Glauben aus den sinnfälligen Zeichen, die zur Heiligung des sinnlichen Menschen bestimmt sind, erkennbar. Er ist hier wahrhaft gegenwärtig, aber nicht örtlich und räumlich, sondern in einer ganz eigenartigen Weise, so dafs er nicht der körperlichen Bewegung und den Einflüssen der Körperwelt unterliegt, aber sie dennoch beherrscht. Er sieht und hört hier zwar nicht mit den leiblichen Sinnen, aber er behält die Sensationen, die er im Himmel hat, die sinnlichen Wahrnehmungen wie die Gefühle und Gemütsbewegungen seines heiligsten Herzens auch im Sakrament und weifs alles, was um ihn geschieht. So bleibt er in seiner Schöpfung gegenwärtig und vergöttlicht sie durch seine Gegenwart. So ist er wahrhaft unser Emanuel. Jeder Tabernakel ist darum unendlich wichtig für die Kirche, denn er perpetuiert sie und wirkt ihre räumlich-zeitliche Katholicität; und jede heilige Kommunion festigt das Gefüge der göttlichen Caritas, vermöge deren auch der hl. Geist den Seelen der Gläubigen real innewohnt und das Wesen der gottmenschlichen Kirche schafft.

II.

1. Der Gottmensch Jesus Christus hat die ihm eigene Fülle der Gewalt, welche er vom ewigen Vater empfangen hat, ganz seiner Kirche übertragen und in seinem sichtbaren Stellvertreter, im hl. Petrus und dessen Rechtsnachfolgern auf dem römischen Bischofssitze, dauernd konzentriert. Diese höchste Gewalt, welche in der Kirche vorhanden ist, hat aber zwei Funktionen: sie

schliefst die Autorität oder die wirksame Urheberschaft der Sakramente und der Regierung in sich.

Wie die Kirche als der mystische Leib ihres gottmenschlichen Stifters selbst in eminentem Sinne sakramental ist, weil sie die unsichtbaren Gnadenschätze der Erlösung auf sichtbare Weise bewahrt und an die Gläubigen ausspendet, so ist auch die ihr von Christus verliehene Gewalt zunächst und hauptsächlich eine sakramentale. Die sieben hl. Sakramente sind nur die wirksamen Gnadenmittel, welche Christus seiner Kirche zur Vollziehung der Erlösung übergeben hat. Die heilige Menschheit Christi ist wegen ihrer hypostatischen Vereinigung mit der göttlichen Person des ewigen Wortes das vollkommenste Werkzeug göttlicher Kraft. Durch sein Leiden und seinen Tod hat Christus daher die übernatürliche Kraft der Sakramente bewirkt; dieselben haben ihre göttliche Kraft von dem lebendigen wahren Leibe Christi erhalten, um uns das göttliche Leben der Erlösungsgnade zu vermitteln.

Unter diesen sieben von Christus eingesetzten Sakramenten nimmt aber die hl. Eucharistie dem Range nach die höchste Stelle ein, weil sie der Zweck aller übrigen Sakramente ist. Denn in der Eucharistie ist Christus selbst substantiell enthalten, während die übrigen Sakramente nur eine von Christus ihnen mitgeteilte göttliche Kraft besitzen. Die Eucharistie vereinigt uns daher direkt mit Christus und ist dadurch das Mittel zum Aufbau und zur Fortpflanzung der Kirche; die übrigen Sakramente dagegen dienen nur als Mittel, um zu jener Vereinigung mit Christus zu gelangen. Die Taufe verleiht uns nur die Befähigung zum Empfang der Eucharistie. Die Firmung, welche unseren Glauben stärkt, macht uns dadurch für die Vereinigung mit dem eucharistischen Christus besser geeignet. Die Bufse ist nur eine durch die Sünde veranlafste Vorbedingung zum würdigen Empfang der Eucharistie. Die Ölung wirkt ebenfalls nur als Mittel, um würdiger zu kommunizieren, indem sie die Überreste der Sünde im wichtigsten Augenblick des Lebens, in der Todesgefahr, hinwegnimmt. Die Priesterweihe ist ganz und gar zur Konsekration der Eucharistie bestimmt. Die Ehe endlich stellt als Sakrament diejenige Verbindung zwischen Christus und seiner Kirche vorbildlich dar, welche in der Eucharistie selbst erst wirklich zu stande kommt. Die Eucharistie ist also der gemeinsame Zweck aller übrigen Sakramente.

Christus ist aber das Gut der ganzen Kirche, weil er ihr Daseinsgrund ist, ohne welchen sie nicht existieren kann, und das Princip, von welchem alle Güter herkommen, die sie über-

haupt besitzt. Darum zeichnet sich die Eucharistie, in welcher jenes höchste Gut enthalten ist, auch vor den übrigen Sakramenten darin aus, dafs sie allein nicht im blofsen Gebrauche des sakramentalen Zeichens besteht und kein vorübergehendes Sein hat, wie z. B. die Taufhandlung, sondern ein bleibendes Sein, welches nur zufällig durch den von äufseren Umständen herbeigeführten Untergang der konsekrierten Species endet. Ihr Vorrang zeigt sich auch in ihren Wirkungen: denn sie verursacht zwar nicht an und für sich die heiligmachende Gnade, da sie dieselbe schon bei dem Empfänger des Sakramentes voraussetzt; aber dennoch produziert sie eine gröfsere und reichhaltigere Gnade als die übrigen Sakramente, selbst wenn die Disposition des Empfängers die gleiche ist. Dies ist daraus zu erkennen, dafs die Eucharistie zwar oftmals empfangen werden kann, aber dennoch, wenn sie auch nur ein einziges Mal im Leben emfangen würde, die Kraft besitzt, aus sich eine gröfsere Gnade mitzuteilen, als alle übrigen Sakramente, deren Empfang nicht wiederholt werden darf.

Die ganze der Kirche verliehene sakramentale Gewalt (potestas ordinis) ist daher wegen ihres Zweckes eigentlich nur diejenige Gewalt, welche Christus selbst über seinen eigenen wahren Leib besitzt. Die Bereitung und Spendung der Sakramente durch den Priester oder Diener ist aber nur eine Anwendung jener Gewalt, die Christus über seinen eigenen wahren Leib hat. Aus dieser Gewalt entspringt erst die Regierungsgewalt (potestas iurisdictionis), die sich auf den durch die Eucharistie zusammengesetzten mystischen Leib Christi erstreckt. Beim letzten Abendmahle hat Christus vermöge seiner Vollgewalt die hl. Eucharistie eingesetzt: in seiner Selbstkommunion offenbarte er die Wirksamkeit seiner sakramentalen Gewalt über seinen wahren Leib, indem er denselben selbst konsekrierte; und durch den eucharistischen Genufs desselben, ehe er seine Apostel kommunizierte, offenbarte er die Gewalt, die er infolge jener ersten über seinen mystischen Leib besitzt. Denn durch die Selbstkommunion vereinigte er seinen Willen mit allen denjenigen, welche an seinem sakramentalen Mahle teilnehmen: durch dieses Mahl bringt er also seinen mystischen Leib hervor.

2. In der höchsten Opfergewalt, welche Christus als Mensch in seiner menschlichen Natur vermöge der Würde seiner göttlichen Persönlichkeit besitzt, besteht sein Priestertum. Die Opfergewalt liegt wieder in der Kraft, die Gnade für andere zu verdienen, Genugthuung für die Sündenschuld zu leisten, Fürsprache für die Menschen einzulegen und die Gnade innerlich

in den Seelen zu produzieren: diese Kraft ist aber nichts als die Gnade, welche Christus als Haupt der Kirche besitzt; daher ist seine hohepriesterliche Gewalt eben die dem Haupt der Kirche eigene Gnade. Das in der Kirche bestehende Priestertum ist dagegen nur eine Anteilnahme an dem unendlichen Hohenpriestertum ihres Königs, und der unauslöschliche sakramentale Charakter des christlichen Priesters ist eine von der Gnade selbst unterschiedene Befähigung zur Stellvertretung Christi.

Hieraus ergibt sich der Organismus der kirchlichen Sakramente in ihrer Beziehung zum eucharistischen Princip der Kirche. Insofern Christus die zweite Person der Gottheit, der Sohn, das ewige Wort und das vollkommene Abbild des Vaters ist, verursacht er gemeinsam mit dem Vater und dem hl. Geiste die Gnade und Rechtfertigung in den Seelen der Gläubigen durch die hl. Sakramente, denn principaler Spender derselben kann nur der dreieinige Gott selbst sein. Als Mensch besitzt Christus in seiner menschlichen Natur die Vollgewalt (potestas excellentiae) und damit das principale Amt als Diener der Gottheit, weil die hl. Menschheit das vollkommenste Werkzeug oder Organ der Gottheit ist, welches mit derselben in hypostatischer Vereinigung steht. Als Mensch bringt Christus daher die inneren Wirkungen der Sakramente sowohl durch seine moralische Wirksamkeit hervor, weil er uns durch sein freiwilliges Leiden und seinen gehorsamen Opfertod die Gnade zuerst verdient hat, als auch durch seine physische Wirksamkeit, nämlich durch die ursächlich wirksame, aber werkzeugliche Thätigkeit seiner Seele und seines Leibes. Als dritter Spender der Sakramente wirkt der Mensch selbst, der als Priester oder Diener und Stellvertreter Christi und seiner Kirche dazu berufen wird; er ist aber nur das belebte und getrennte Werkzeug Christi, während das Sakrament selbst nur das leblose und getrennte Werkzeug ist. Der menschliche Spender oder Priester wirkt aber nicht aus eigener menschlicher Kraft, sondern nur vermöge der ihm durch Weihe und priesterlichen Charakter von der hl. Menschheit mitgeteilten göttlichen Kraft Christi. Weil aber der menschliche Spender ein freies lebendiges Werkzeug ist, so soll er mit der Hauptursache, nämlich mit dem Gottmenschen selbst, gleichförmig, also selbst heilig sein. Bei der hl. Eucharistie, auf welche alle anderen Sakramente abzielen, wirkt also Christus selbst als Gott durch die göttliche Allmacht der drei Personen die Transsubstantiation der Elemente in den Leib und das Blut des Erlösers. Aber als gottmenschlicher Hoherpriester wirkt er ursächlich dazu mit, indem er bei jeder

hl. Messe selber opfert und konsekriert. So ist seine hl. Menschheit im Himmel durch die ihr von seiner Gottheit mitgeteilte göttliche Kraft instrumental thätig bei jeder Wandlung. Und diese Kraft teilt er wieder seinem rein menschlichen Organ, dem Priester, mit, der sie weiter auf die Worte und die Materie des Sakramentes überträgt. So ist der Priester das Werkzeug, um Christus in seiner Kirche fortwährend real gegenwärtig zu machen und dadurch die Kirche selbst für alle Zeit dauernd zu erhalten.

Wenn wir aber diese heilige Würde des Priesters, welche mit Rücksicht auf ihre in der realen Vergegenwärtigung Christi bestehende Wirkung unendlich erhaben ist, dogmatisch erkennen und den Priester als Werkzeug Gottes zur Fortsetzung der Menschwerdung und Erlösung betrachten, so werden wir von um so gröfserer Bewunderung und Beschämung zugleich erfüllt, je sehnlicher wir die Ausbreitung des eucharistischen Reiches auf Erden, welches das Ideal der Kirche ist, erwarten. Das tridentinische Zeitalter, welches auf das Mittelalter folgte, ist vorbei. War das 19. Jahrhundert für die Welt das Jahrhundert des Unglaubens, so hat es doch durch seine Negation des übernatürlichen Lebens die Sehnsucht der Völker nach dem Glück des Glaubens wieder erweckt. Und wie das vatikanische Konzil die Autorität der Lehre, die vom Haupte der Kirche ausgeht, von neuem aufgerichtet hat, so wird die aus dem Herzen der Kirche, nämlich aus dem hl. Geist selbst hervorquellende eucharistische Bewegung mit der Autorität der sakramentalen Vollgewalt die Kirche des 20. Jahrhunderts zu neuen Siegen führen: und die Geschichte der Kirche in der neuen Zeit kann nichts anderes sein als der Triumph ihres eucharistischen Königs und seines ewigen Priestertums.

DIE TÜBINGER KATHOLISCH-THEOLOGISCHE SCHULE, VOM SPEKULATIVEN STANDPUNKT KRITISCH BELEUCHTET.

Von Dr. M. GLOSSNER.

I.

Drey, der Apologet.

Dr. Karl Werner in seiner „Geschichte der katholischen Theologie seit dem Trienter Konzil bis zur Gegenwart“ (München, Cotta 1866) ersieht die Bedeutung Dreys für die Tübinger Schule in seinem „Absehen auf die Gewinnung der richtigen Mitte zwischen den einseitigen Extremen des Rationalismus und eines äufserlichen (sic) Supernaturalismus, und auf die Ermittlung des wahren Supernaturalismus in seinem innigen Zusammensein mit dem wahren Rationalismus“. (S. 480.) Diese Theorie sei eine ebenso interessante als verdienstvolle Leistung und so zu sagen ein spekulativ-theologisches Programm der gesamten Tübinger Schule, welches, im allgemeinen wenigstens, den von derselben inmitten der Gegensätze des wissenschaftlichen Zeitbewufstseins eingenommenen Standpunkt und ihre geistige Haltung im ganzen genommen, genau erkennen läfst. (Ebd. f.)

„Gewissermafsen“ auf demselben Wege soll Möhler weiter geschritten sein, indem seine Symbolik auf dem Gedanken gebaut sei, dafs der katholische Lehrbegriff die richtige Mitte zwischen den im Protestantismus hervorgetretenen Extremen des einseitigen, bis zur Irrationalität und Verdammung der Vernunft forcierten Superrationalismus und des allem Mysteriösen feindlich gesinnten Rationalismus schlechter Art sei. (A. a. O. S. 481.)

Diese Verhältnisbestimmung Möhlers zu Drey dürfte dem wirklichen Sachverhalt keineswegs entsprechen. Möhler war schon durch die Natur seiner Aufgabe und durch die von ihr bedingte Richtung seiner Studien genötigt, mit der scholastischen Theologie in innigere Fühlung zu treten. Die Gestalt, die das Dogma in den symbolischen Kundgebungen der Kirche, insbesondere in den Kapiteln und Canones des Konzils von Trient sowie in den Expositionen des römischen Katechismus erhalten hatte, trägt in so ausgesprochenem Mafse das Gepräge scholastischer Geistesarbeit an sich, dafs es unmöglich ist, in das Verständnis

jener ohne gründliches Studium der Scholastik einzudringen. Jene völlige Ignorierung der theologischen Tradition, jene Abhängigkeit von moderner Spekulation in der wissenschaftlichen Auffassung christlicher Ideen, wie sie in den drei Bänden der Dreyschen Apologetik zu Tage tritt, mochte sich mit einer Einleitungswissenschaft, welche sich mit den Begriffen von Religion, Offenbarung, religiöser Gemeinschaft beschäftigt, nicht aber mit einer in die Tiefen der Glaubenssätze und Glaubensgegensätze eindringenden „Symbolik" vertragen.

Der „rein äufserliche Supernaturalismus", den nach Werners Darstellung, Drey zu überwinden suchte, ist denn auch keineswegs der „forcierte Supernaturalismus" Luthers, sondern vielmehr jener scholastische Supernaturalismus, der für das „Übernatürliche" im geschaffenen Wesen eine andere Potenz oder Anlage nicht anerkennt, als die sogenannte potentia obedientialis, jener Supernaturalismus, der, um sofort den Kardinalpunkt hervorzuheben, den geschaffenen Geist zwar durch den freien Entschlufs des Schöpfers zur Teilnahme an göttlicher Natur und göttlichem Wesen bestimmt sein läfst, den Gedanken aber weit von sich weist, dafs das Göttliche im Geschaffenen bereits der Anlage nach vorhanden sei, und durch erzieherischen (moralischen) Einflufs daraus entbunden werden könne.

Nun ist aber gerade dies, wie wir uns überzeugen werden, der Grundgedanke der Dreyschen „richtigen Mitte zwischen den einseitigen Extremen des Rationalismus und eines rein äufserlichen Supernaturalismus" und zugleich der spekulative Grundgedanke der Tübinger Schule selbst, soweit sie im Gegensatze zur Scholastik und auf dem Boden der modernen Ideen steht, die sie mit dem Christentum zu versöhnen sich bestrebt.

Beginnen wir unsere Darstellung mit jenem Lehrpunkte, der den Schlüssel des Verständnisses jedes theologischen Systems bildet, mit jenem Begriff, der das Ganze beherrscht und in einem konsequenten Denker wenigstens allen übrigen — dem Schöpfungs-, Offenbarungs-, Gnaden-, Wunderbegriff — die Richtung vorschreibt, dem Gottesbegriff des Tübinger Apologeten.

Derselbe spricht sich darüber in folgenden unzweideutigen Worten aus: „Gott ist Geist und dies sein Wesen; die Natur hat es an ihm, aber dem Geiste untergeordnet; darum ist all sein Wirken ein geistiges, und darum nimmer ruhend, sondern durch beide Gebiete des Geistes und der Natur fortschreitend, dem Seienden inwohnend, das Nichtseiende ins Sein rufend." (I. S. 185.) Da „Natur" hier im Gegensatze zu „Geist" genommen wird, so ist das Wort nicht in dem Sinne gemeint, in welchem jeder

Theologe von einer Natur Gottes redet, sondern vielmehr an die bekannte theosophische Auffassung zu denken, die nach Jakob Böhmes Vorgang Baader und Schelling sich aneigneten, derzufolge in Gott ein an sich potenzieller, ungeistiger, jedoch vollkommen vergeistigter Grund angenommen wird; ein göttlicher Urgrund, der einerseits die Basis des göttlichen Seins, andererseits aber zugleich die Quelle des geschöpflichen Seins bilden soll.

Begreiflicherweise fühlt Drey das Bedürfnis, diese Fassung des Gottesbegriffs gegen den Vorwurf des Pantheismus zu verteidigen. Es ist aber nur die Vorstellung einer materiellen Teilung und Wiederzusammensetzung, oder, wie er sich ausdrückt, das Materialistisch-Pantheistische, was er an der Auffassung der Schöpfung als einer Emanation aus Gott abweist, so dafs also der idealistische Begriff eines der Analogie des Allgemeinen zum Besondern entsprechenden Verhaltens Gottes zum geschöpflichen Geiste und zur äufseren Natur offen gehalten wird. Fafst man die Natur (Körperwelt) statt als Substanz vielmehr als Erscheinung, so scheint das „Materialistische“ abgestreift und die Geistigkeit Gottes unangetastet. Allerdings setzt man sich damit in Widerspruch mit der allgemeinen Überzeugung, ohne deshalb den schwerwiegenden und verhängnisvollen Vorwurf pantheistischer Vermischung göttlichen und geschöpflichen Seins in irgend einer Weise entkräftet zu haben.

Vernehmen wir die eigenen Worte unseres Apologeten. „Ein Ineinandersein des Schöpfers und des Geschöpfes als Bedingung ihres Auseinandergehens in der zeitlichen Erscheinung ist im Begriffe der Schöpfung immer (?) gedacht worden und findet sich selbst in den ältesten Darstellungen derselben. Auf einem solchen ursprünglichen Ineinandersein beruht die alte, dem Orient geläufige Vorstellung von der Schöpfung als einer Emanation der Dinge aus Gott, eine Vorstellung, der man freilich das Materialistisch-Pantheistische, womit sie behaftet ist, leicht ansieht, die aber dennoch auf einem Gefühle des Wahren ruht, welches sie sich nur nicht klar zu machen weifs, und dies darum nicht weifs, weil ihr noch die reine Vorstellung vom Geiste und geistiger Wirksamkeit mangelt, die im Bewufstsein ihres Schaffens Objekte aufser sich setzt, ohne etwas von ihrem Wesen an das Gesetzte abzugeben und hierdurch für sich selbst zu verlieren.“ (I. S. 104.)

Da sich Drey über die Art dieses „Aufsersichsetzens“ nicht näher ausspricht, so werden wir davon abzusehen und zunächst die Perspektive ins Auge zu fassen haben, die sich vom Standpunkt

des angegebenen Gottesbegriffes für das Verhältnis des Schöpfers zum Geschöpfe in der natürlichen wie übernatürlichen Ordnung eröffnet. Ist die Schöpfung ursprünglich in Gott und setzt sie Gott durch eine Art von Differenziierung des in ihm einheitlich und harmonisch Verbundenen heraus, so gilt auch umgekehrt, dafs wie geschöpflicher Geist und Natur Gott immanent, so auch Gott und Göttliches dem geschöpflichen Geiste und der Natur immanent ist. Hieraus ergibt sich als natürliche Folgerung, dafs die ganze Reihe von Entwicklungen in Natur und Geschichte, von der Erschaffung der Stufenreihe der Wesen bis hinauf zur höchsten Manifestation des Göttlichen in der Menschwerdung nicht blofs im ursprünglichen Schöpfungsplane beabsichtigt, sondern in der Schöpfung selbst bereits angelegt sei. Hieraus würde sich nun allerdings ein ausgesprochener „Naturalismus" ergeben. Wenn nun aber gleichwohl Drey entschieden am „Übernatürlichen" festhält, so erhält dieses den Sinn, dafs jede höhere Stufe in der Verwirklichung der ursprünglichen Schöpfungsanlage nicht einer kontinuierlichen Fortbildung der untergeordneten Stufe zu verdanken ist, sondern einem neuen Bewegungsimpuls der der Schöpfung immanenten Schöpfermacht, so dafs jede höhere Stufe zur nächst niederen als ein Übernatürliches sich verhält: eine Auffassung und Redeweise, wie sie uns auch bei dem Theosophen Baader begegnet.

Dieses Ineinander des Göttlichen und Geschöpflichen im ursprünglichen Schöpfungsakte, d. h. im ersten Schöpfungskeime, worauf unser Apologet seine Vermittlung von Naturalismus und Supernaturalismus, von Rationalismus und Superrationalismus basiert, bilde den Grundgedanken der christlichen Kreationstheorie, wie sie den neueren und neuesten Theorieen gegenüber in Günthers Vorschule zur spekulativen Theologie des positiven Christentums (!) dargestellt werde. (I. S. 172 Anm. 1.) Alles Geschaffene biete daher dem betrachtenden Blicke zwei Seiten dar, eine Gott zugewandte göttliche und eine von Gott abgewandte, geschöpfliche. Das menschliche „Gottesbewufstsein" erklärt sich wenigstens teilweise aus dieser Doppelseitigkeit wie der Natur so des menschlichen Geistes selbst; teilweise aber und nach seinem tieferen Ursprung aus der ursprünglichen Einheit mit Gott, aus welcher der menschliche Geist herausgesetzt, in Unterschiedenheit von Gott gesetzt wurde, so dafs dieses Gottesbewufstsein und damit die Wurzel der Religion wie eine Erinnerung an die ursprüngliche Heimat der Seele zu fassen ist.

„Die Natur hat ihren Grund im Übernatürlichen; ist das nicht ein Wunder, das wahre Weltwunder? Und da dies in

Beziehung auf den Ursprung von dem Einzelnen wie vom Ganzen gilt, so hat alles, was ist, das Einzelne wie das Ganze, zwei Seiten oder vielmehr zwei Gesichter, das eine, womit es uns anblickt, und dies ist sein Naturgesicht, das andere, womit es gegen Gott schaut, und dies wirft, wie die der Sonne zugekehrte Seite des Mondes das Licht des Centralkörpers, das Bild Gottes, seines Urhebers, zurück; der Geist des Menschen, der das All betrachtend umgehen kann, erblickt denn auch dieses göttliche und übernatürliche Angesicht desselben, und kann nicht umhin, dieses die eigentliche Vorderseite, jenes Naturgesicht aber nur die Rückseite der Natur zu nennen.“ (I. S. 172.)

Mit Recht führt Drey den Gegensatz des Natürlichen und Übernatürlichen in letzter Linie auf den des Geschaffenen und Göttlichen zurück. In der That ist das erste und wesenhaft Übernatürliche das göttliche Wesen selbst. Aber eben deshalb, weil Gott nicht mit seinem Wesen in die Schöpfung eingeht, ist jenes behauptete Ineinander von Göttlichem und Geschöpflichem, Übernatürlichem und Natürlichem in der ursprünglichen Schöpfung unhaltbar und mit dem wahren Begriff des Übernatürlichen unvereinbar.

Die Bedeutung des Gegensatzes von Natürlichem und Übernatürlichem entging dem Tübinger Apologeten nicht. „Da die ursprüngliche Offenbarung Gottes nichts anderes als seine Thätigkeit nach aufsen war, so ist auch seine Offenbarung in der Geschichte eben auch eine solche Thätigkeit Gottes, nur mit dem Unterschiede, dafs jene, mit Rücksicht auf den Ursprung aller Dinge aus ihr eine Thätigkeit in das (vorangedachte) Nichts (ἐκ μὴ ὄντων[1]), diese, die historische Offenbarung, aber eine Thätigkeit in das schon vorhandene Etwas, aber doch nicht aus dem Etwas (μὴ ἐκ — sic — ὄντων) ist. An dem richtigen Auffassen dieser Thätigkeit Gottes hängt der wahre und wirkliche Begriff der geschichtlichen Offenbarung; oder um es in der gewohnten Weise auszudrücken, da das Etwas, worauf die Thätigkeit Gottes in der geschichtlichen Offenbarung sich erstreckt, die Natur ist, so wird sich jene nicht richtig begreifen lassen, ohne vorher das Verhältnis Gottes zu der Natur (der Schöpfung) richtig festgestellt und begriffen zu haben. Und hier ist es denn der Gegensatz des Natürlichen und Übernatürlichen, auf dessen Auffassung und Beurteilung alles ankommt, er ist der eigentliche

[1] Die Mutter der Makkabäer läfst die Dinge geschaffen sein ἐξ οὐκ ὄντων; οὐκ aber, dem hebr. לֹא (lo') entsprechend, drückt eine absolute Verneinung aus. II. Makk. 7, 28.



Mittelpunkt der Frage, der Mittelpunkt der oben angeführten Distinktionen;[1] solange jener Gegensatz als ein absoluter betrachtet wird und unaufgelöst bleibt, wird auch die bestgemeinte Verteidigung der historischen Offenbarung an ihm scheitern und der Naturalismus an ihm sein Bollwerk haben, er ist aber nicht aufzulösen, und seine Relativität nicht nachzuweisen, wenn die geschichtliche Offenbarung nicht auf die ursprüngliche zurückgeführt und nachgewiesen wird, dafs sie nur die Fortsetzung von dieser sei." (I. S. 169.)

Nun wissen wir, dafs in der Schöpfung oder der ursprünglichen Offenbarung Göttliches und Geschöpfliches, Übernatürliches und Natürliches verschlungen sind; die geschichtliche Offenbarung wird demnach nur successiv zur Erscheinung bringen, was die ursprüngliche im Wesen und der Kraft nach bereits enthält. Auf den Urstand sowie auf den Stand der Wiederherstellung angewendet, wird diese Theorie nichts anderes bedeuten, als dafs die Kindschaft Gottes, die Teilnahme an der göttlichen Natur eine der menschlichen Natur geschuldete Gabe sei. Selbst die Menschwerdung Gottes kann nur als letzte Konsequenz des Schöpfungsgedankens, als höchste Aktualisierung der Schöpfungsanlage begriffen werden. Daher die Auffassung der geschichtlichen Offenbarung als Erziehung, die nicht Vermögen gibt, sondern entwickelt. Und wie sollte auch ein Geistwesen, das Geist vom Geiste — lumen de lumine —, nicht aus nichts (*ἐξ οὐκ ὄντων*) geschaffen, sondern aus dem unendlichen Geiste herausgesetzt, aus ihm entlassen, von Natur göttlichen Wesens teilhaftig, geschichtlich in einem anderen Verhältnisse zu seiner schöpferischen Quelle stehen, als in dem des Kindes zum Vater, des erziehungsbedürftigen Zöglings zum Erzieher?

Dafs die traditionelle Auffassung des Übernatürlichen in dieser Theorie verlassen ist, verhehlt sich unser Apologet selbst nicht, da er seinen Supernaturalismus dem äufserlichen der Scholastik, die es zu einer dem Christentum angemessenen, „aus dem Wesen des Christentums entwickelten" Philosophie nicht gebracht habe (I. S. 45), entgegensetzt. Er täuscht sich aber darin, dafs diese Auffassung die christliche sei. Denn nach dieser ist die Teilnahme an göttlicher Natur freies Gnadengeschenk Gottes. Indem man diese „Idee" der Natur und Vernunft vindiciert, erhält man zwar eine Philosophie, die sich mit dem

[1] Der Offenbarung nämlich in allgemeine und besondere, ordentliche und aufserordentliche, natürliche und übernatürliche, mittelbare und unmittelbare, materielle und formelle, äufsere und innere. I. S. 168.



Scheine des Christentums brüstet, sein Wesen aber zerstört, indem sie den Gottesbegriff anthropomorphisiert und gerade damit die Möglichkeit einer übernatürlichen Erhebung des menschlichen Geistes und den wahren Supernaturalismus aufhebt.

Zur Begründung unserer Darstellung ist es notwendig, dem geneigten Leser, dem Dreys Werk nicht zur Hand ist, folgende ausführliche und höchst charakteristische Stelle, die uns alle weiteren Lehren des Tübinger Apologeten verstehen lehrt, im Wortlaut mitzuteilen. Über das Verhältnis des menschlichen zum göttlichen Geiste also, das sich im sogenannten Gottesbewufstsein ausprägt, in der Religion entfaltet und durch alle Offenbarung zu aktualer Vollendung geführt wird, lehrt derselbe folgendes. „In der Zeit, in welcher der Mensch sich selbst findet, zum Bewufstsein seiner selbst gelangt, treten Gott und der Mensch auseinander, der letztere findet sich oder sein Ich, und schliefst es ab in sich als eigene Persönlichkeit, deren erster und unmittelbarer Eindruck auf ihn in eben jenem Selbstbewufstsein das Gefühl der Abhängigkeit erzeugt, wodurch er sich zugleich unauflöslich an Gott gebunden, wie von ihm verschieden und durch Verschiedenheit getrennt erkennt. — Und aus diesen primitiven Eindrücken Gottes auf den zeitlichen Menschen, des unauflöslichen Gebundenseins an Gott einerseits, und des von ihm Getrenntseins andererseit entspringt dann weiter jene Sehnsucht und jenes Bestreben nach einer immer engeren Annäherung zu Gott, nach einer immer innigeren geistigen Vereinigung mit ihm, was den Charakter der wahren Frömmigkeit, der sogenannten praktischen Religiösität ausmacht.“

„Wie kann sich nun aber dies alles im religiösen Bewufstsein so gestalten, w a s s e t z t d i e s a l l e s v o r a u s? Wie kann der Mensch in demselben Moment, in welchem er etwas zu erkennen anfängt, und dies erste Erkannte sein eigenes Ich ist, Gott zugleich miterkennen? Wie kann er in demselben Moment, in welchem er durch Abschliefsung seines Ichs sich von allem aufser ihm, also auch von Gott trennt, sich als Persönlichkeit allem anderen, also auch Gott entgegensetzt, doch immer noch an Gott sich gebunden finden, und je weniger er dieses Gefühl absichtlich unterdrückt, zu Gott hingezogen werden? Wo findet sich die Vermittlung dieser beiden einander entgegengesetzten Erscheinungen des anfänglichen Bewufstseins? Ohne Zweifel nur in einem früheren Momente, in welchem noch vereint war, was im neuen sich trennt, in welchem sich gegenseitig noch berührte und durchdrang, was in dem anderen nach geschehener Trennung sich in sich selbst abschliefst; nur unter dieser

Voraussetzung und Zugrundlegung erscheint es begreiflich, ja notwendig, wie auch nach dem Auseinandergehen Gottes und des Menschen, nach der Freilassung des letzteren durch den ersteren, in diesem jene Nachwirkungen des früheren Ineinanderseins und der durchgängigen Berührung bleiben können, ja fortdauern müssen. Der Mensch in jenem Momente gehörte Gott ganz an, er kann also nicht aufhören, ihm anzugehören, nachdem er ihn geschöpflich freigelassen; der Mensch in jenem Momente war von Gott ganz durchdrungen, dadurch wurde sein Wesen (sein Geist) ein Ebenbild Gottes, er kann also nicht aufhören, ein solches zu bleiben, nachdem das Bild — sinnlicherweise zu reden — fertig geworden, und von dem Bildner als solches hingestellt worden; der Mensch in jenem Momente war selig, es mufs ihm also ein Nachgeschmack jener Seligkeit bleiben, nachdem auch jene ursprüngliche Vereinigung in der Zeit auseinander gegangen. Darum also findet der Mensch in seinem Selbstbewufstsein Gott, weil sein Selbst vor diesem Bewufstsein mit Gott eins gewesen, darum erkennt er Gott in sich und aus sich, weil sein Ich Gottes Bild empfangen und als Geist sich selbst, also Gott in seinem Bilde schauen kann, darum findet er sich unauflöslich an Gott gebunden, unaufhörlich zu ihm hingezogen. Es ist daher allein eine ursprüngliche Berührung und Verbindung mit Gott, aus welcher die Thatsachen des religiösen Bewufstseins und der Ursprung der Religion selbst sich begreifen lassen." (S. 102 f.)

Mit dieser Auffassung des Wesens Gottes als Geist-Natur oder als absolut vergeistigte Natur, der Schöpfung als einer Freilassung des Geschöpflichen aus ursprünglicher Vereinigung mit Gott, der Menschenschöpfung sonach als gewissermafsen einer gesonderten, endlichen und daher schwankenden Darstellung jener unendlichen Geist-Natur, die Gottes Wesen ist, endlich der Gotteserkenntnis als einer Erinnerung an die ursprüngliche Einheit, als eines Schauens Gottes (gen. obj.) in seinem Ebenbilde, als eines Bewufstwerdens des Göttlichen im Menschengeiste selbst, haben wir uns in den Besitz des Schlüssels für alles Weitere gesetzt. Die Religion beruht demnach ihrem Wesen nach auf innerer (ideeller) Offenbarung, der indes auch eine äufsere entspricht und entsprechen mufs; denn das „Gottesbewufstsein" bedarf der näheren Bestimmung durch Reflexion, die zur Ausführung des Gottesbildes in Zeichnung und Färbung auf die äufsere Erfahrung angewiesen ist. Ebenso begreift sich, dafs die Idee der Menschwerdung im allgemeinen der Vernunft angehört, wiewohl ihre Verwirklichung in Zeit und Raum eine

Frage der äufseren Offenbarung, also eine geschichtliche ist. Die volle Offenbarung der absoluten Geist-Natur nämlich kann nur im Gottmenschen gefunden werden, d. h. in einem Menschen, in welchem Gott persönlich erscheint, der seiner Einheit mit Gott vollkommen bewufst ist und die Herrschaft des Geistes über die Natur in sich und aufser sich zur vollen Verwirklichung und Darstellung bringt. Ideell ist diese göttliche Menschwerdung über Zeit und Raum erhaben, geschichtlich finden wir sie in Christus vollzogen.

Nach dieser Übersicht haben wir ins einzelne einzugehen und unsere Auffassung der Dreyschen philosophisch-theologischen Anschauungen zu belegen.

Im Sinne Dreys ist die Apologetik theologische Disciplin, obgleich sie auf philosophischen Ideen fufst (I. S. XI), also eigentliche Fundamentaltheologie, der es zukommt, ohne auf die Dogmen im einzelnen einzugehen, Religion und Christentum nach ihrem allgemeinen spekulativen Gehalt, sowie positiv-geschichtlich zu begründen. Sie fällt zusammen mit der Philosophie der Offenbarung und ist nicht blofs Religionsphilosophie. Religion und Offenbarung nämlich verhalten sich wie Wirkung und Ursache, „indem Gott durch die Offenbarung, welche seine Handlung ist, die Ursache wird, dafs im menschlichen Geiste die Religion als ein Bestimmtsein des Menschen durch Gott und als Gefühl dieses Bestimmtseins aufgeht, und der Mensch sofort dieses Gefühl durch eine geistige Thätigkeit zur freien Erkenntnis und Liebe Gottes unter der Leitung der Offenbarung ausbildet.“ (I. S. XVIII.) Durch die Voranstellung des absoluten Grundes der Offenbarung, nämlich der absoluten Wirksamkeit Gottes, die nicht aufhören kann, sich zu offenbaren, glaubt Drey den Standpunkt der älteren Apologeten überwunden zu haben. (I. S. XIX.)

Wenn nicht überwunden, so doch gewifs verlassen ist dieser Standpunkt; denn nach den älteren Apologeten ist die „Offenbarung“ nur hypothetisch notwendig, unter der Voraussetzung nämlich, dafs Gott eine übernatürliche Ordnung wollte; diese aber will Gott mit absoluter Freiheit. In der Ansicht Dreys aber ist alle Offenbarungsthätigkeit nur die konsequente Entwicklung des schöpferisch Grundgelegten.

Frägt man aber, wie eine Disciplin zugleich theologisch sein könne und doch von philosophisch-spekulativen Ideen ausgehe, so wird die Antwort nur in der Unterscheidung des Ideellen, Spekulativen von dem Positiven, Gegebenen liegen. Das specifische Merkmal des Theologischen wird nämlich in dieser

Auffassung, wie auch später bei Kuhn, in dem Gegebensein gewisser Wahrheiten liegen, die von der Wissenschaft begründet und begriffen werden sollen, was nur auf philosophischem Wege bewerkstelligt werden könne.

Wenn die Theologen die Göttlichkeit und Übernatürlichkeit als das Charakteristische des Christentums bezeichnen, so besteht dies nach unserem Apologeten, der nur ein relativ Übernatürliches kennt, und für den das Übernatürliche und Göttliche ein Element alles Geschöpflichen ist, in der Positivität und Geschichtlichkeit. „Das Christentum ist eine positive und historische Religion.“ „Diese Positivität aus göttlicher Offenbarung ist die Grundwahrheit des Christentums.“ „Als Grundwahrheit ist jene Positivität auch das Charakteristische alles Christlichen.“ „Als eine positive und historische Religion ist das Christentum zunächst nur historisch erkennbar.“ Was vom Christentum gilt, ist ebenso von seiner Erkenntnis, der Theologie, zu sagen. „Die christliche Theologie ist, ihrem Gegenstand entsprechend, in ihrem Anfang und in ihrer Grundlage ebenfalls positiv und historisch (eine positive Wissenschaft), und kann bei vielen Individuen, selbst dem äufseren Zwecke unbeschadet, diese Form für immer behalten.“ (S. 1 ff.)

Nun ist aber das Positive, Historische nur die Einkleidung, die bestimmte Form eines Ideellen. Daher gilt das Gesetz, durch welches der Inhalt des Glaubens an eine positive Auktorität gebunden ist, eben nur für diesen Inhalt; „für das eigentliche Wissen von dem Inhalt gilt ein anderes Gesetz, das Gesetz des Wissens überhaupt, und dieses ist, dafs nur dasjenige wahrhaft gewufst wird, was, wie es auch ursprünglich gegeben oder gefunden sein mag, aus ihm selbst heraus als wahr und notwendig erkannt wird.“ Die Aufgabe der Theologie ist demnach, die Kongruenz des Glaubensinhalts mit den Vernunftideeen aufzufinden und hiernach den ganzen Inhalt der Offenbarung wissenschaftlich zu begreifen. (S. 4 f.)

Diese Bestimmungen stehen mit den folgenden, wonach die Offenbarung Erziehung ist, die das keimhaft Vorhandene nur entwickelt, in voller Übereinstimmung. Die Ideen des Christentums sind ursprünglich Eigentum der Vernunft.

Die wissenschaftliche Begründung der christlichen Theologie mufs eine philosophische sein, da die Philosophie nicht nur nach ihrem Inhalt die Wissenschaft der Grundprincipien von allem, was überhaupt Gegenstand des menschlichen Wissens ist, sondern nach ihrer Form die Wissenschaft schlechthin oder die reine Wissenschaft ist. Die wissenschaftliche Begründung der

christlichen Theologie ist sonach als Philosophie des Christentums zu begreifen. (S. 5.)

Wir haben also nur die Wahl, entweder die Dogmen des Christentums aus dem Gebiete des Wissens schlechterdings auszuschliefsen oder zuzugeben, dafs es eigentliche Mysterien des Christentums nicht gibt, die Vernunft vielmehr so universelle und fruchtbare Principien besitzt, dafs sich aus ihnen der Gesamtinhalt des Christentums begreifen läfst. Die erstere Alternative ist offenbar nicht die unseres Apologeten; das letztere aber fällt wohl nicht der Philosophie der Offenbarung zu, wird aber die Aufgabe der fortschreitenden wissenschaftlichen Theologie bilden.

Ein Princip der angegebenen Art besitzt die Apologetik in der „Idee der Offenbarung", von der die christliche nur eine eigentümliche Verwirklichung ist. Nach dieser „Idee" ist jede thatsächliche Offenbarung zu beurteilen; die wissenschaftliche Begründung der christlichen Theologie löst daher ihre Aufgabe, indem sie eine Theorie der Offenbarung gibt und diese auf das Christentum anwendet. (S. 7.)

Da indes die Eigentümlichkeit der christlichen Offenbarung nur geschichtlich zu erkennen ist, so wird der principiellen (apriorischen, ideellen) Auseinandersetzung oder der eigentlichen Beweisführung für die Grundwahrheit des Christentums die geschichtliche Darstellung vorangehen müssen. (S. 11.)

Was die Stellung der Apologetik im Organismus der theologischen Disciplinen betrifft, so hat man dieselbe bis jetzt mit der „Apologie" verwechselt. „Die Apologie für das Christentum ist so alt als das Christentum selbst, die Apologetik ist eine neue theologische Disciplin, ebenso neu als die durchgebildete wissenschaftliche Strenge in der Darstellung, und die wissenschaftliche Tiefe in der Begründung der christlichen Theologie." (S. 16.)

Diese Prätensionen sind wenig berechtigt. In Strenge und Tiefe dürfte keine neuere Apologetik die Summa contra Gentiles übertreffen. Die „Apologieen" aber haben mit der Apologetik mehr oder minder den Gegenstand gemeinsam, nämlich die Voraussetzungen des Glaubens (praeambula fidei) und die Beweggründe der Glaubwürdigkeit (motiva credibilitatis). Die wissenschaftliche, systematische Darstellung und Begründung gestaltet sich zur Apologie, d. h. zum Nachweis, dafs der Glaube auch vor dem Forum der Vernunft gerechtfertigt sei; die Apologie aber, soweit sie nicht allein mit argumentis ad hominem operiert, sondern mit wissenschaftlichen Gründen, wird notwendig wenigstens teilweise zur Apologetik. Völlig unbegründet und der Natur des

Glaubens und seinem göttlich-übernatürlichen Ursprung widersprechend ist der Anspruch einer positiven Begründung der Theologie durch die Apologetik, indem es, wie gesagt wurde, kein wissenschaftliches Princip gibt, das als positiver Maſsstab für Offenbarung und Theologie dienen könnte. Darnach möge man die Äuſserung Dreys beurteilen: „Die Apologetik befaſst sich mit den Gegensätzen, um ihren Ursprung als Erscheinungen und Gestaltungen der falschen Religion überhaupt, sowie den ihnen eigentümlichen Charakter wissenschaftlich zu begreifen und ihnen gegenüber das Christentum mit seinem Charakter, welches die Bibel als freies Geschenk der göttlichen Liebe und Gnade darstellt, ebenso wissenschaftlich als etwas Notwendiges abzuleiten, wodurch auch die notwendige Aufhebung jener Gegensätze gegeben ist, und eine Widerlegung der Einzelheiten in denselben hinwegfällt.“ (S. 17.)

Mit dem „freien Geschenk der Liebe und Gnade“ verträgt sich nicht die geplante wissenschaftliche Ableitung; vielmehr setzt die Freiheit (Gratuität) eines Geschenkes die Möglichkeit einer anderen, einer reinen Natur-Ordnung voraus, also auch die Möglichkeit einer natürlichen Religion, der alsdann Wahrheit, wenn auch nicht die Vollkommenheit der übernatürlichen, christlichen Religion zukommen würde. (S. 22 f.) Diese „scholastischen“ Unterscheidungen kennt unser Apologet nicht. Daher geht ihm mit dem Begriffe des Natürlichen auch der des Übernatürlichen verloren.

Die „Idee der Menschwerdung“ ist unserem Apologeten schon aus dem Grunde eine notwendige Idee, weil Versöhnung und Erlösung nur von Gott kommen konnten; „Christus aber ist der Gottmensch, und dies der göttliche Ursprung des Christentums, die nähere Bestimmung seiner historischen Grundwahrheit.“ (S. 24.)

Die wissenschaftliche Begründung der christlichen Theologie entnimmt ihre Principien der Religionsphilosophie (S. 25), ihren Stoff aber aus der Religionsgeschichte. „Sei die Philosophie die Wissenschaft der Ideen, so ist die Geschichte die Verwirklichung der Ideen und die wahre Auffassung der Geschichte die Erkenntnis der Ideen in ihrer Verwirklichung.“ (S. 26.) Die Idee gibt sonach im fundamentaltheologischen Gewebe den Aufzug, die Geschichte den Einschlag. Man beachte, daſs die Menschwerdung eine notwendige Idee ist, also wie die Idee überhaupt der Vernunft angehört, was zu dem Gottesbegriff Dreys, demzufolge Gott absoluter Geist ist, der die Natur an sich, aber zugleich unter sich hat, trefflich stimmt.

In der Geschichte der Apologetik (S. 26 ff.) ist der Standpunkt des hl. Thomas von Aquin richtig gekennzeichnet (S. 46); gleichwohl wird die Aufgabe für die „neueste Gestaltung der Apologetik“ in die Vermittlung des Gegensatzes des sich unmittelbar aus der menschlichen Vernunft Entwickelnden zu dem ihr selbst durch ein höheres, göttliches Princip Vermittelten gesetzt: eine neue Aufgabe, welche die Verteidiger der Offenbarung, die ihre Sache gröfstenteils nach der Weise ihrer älteren Vorgänger, mit denselben Auseinandersetzungen und Zugeständnissen verfechten, vernachlässigt haben sollen.“ (S. 66 f.)

Es handelt sich scheinbar um eine neue Methode. Mit der neuen Methode dringen aber, wie es bei Bajus und Jansenius der Fall war, neue Anschauungen ein, findet eine völlige Umwälzung im Verständnis der Dogmen selbst statt.

Die neue Methode verbindet sich mit einer neuen, den Vätern und der Scholastik fremden Erkenntnistheorie. Die Religion wurzelt in Ideen der Vernunft, die sich zunächst in Ahnung und Gefühl kundgeben. (S. 81.) „Der tiefste Grund der Seele, in welchem alles in Unmittelbarkeit und Ungeschiedenheit beschlossen ist, gleichsam ihr Schofs, in welchem alles Geistige empfangen wird, ist das Gemüt, und der Akt der Empfängnis das Gefühl.“ Die ursprünglichen Gefühle und Ahnungen verklären sich in der Seele als denkendem Wesen in Begriffen und Ideen zu idealer und gestalteter Anschauung. (S. 82 f.) An der Idee des Göttlichen entwickelt sich das sittliche Gefühl, und, hat sich die Religion einmal in der Form von Gefühl, Vorstellung und Streben bis zu einem gewissen Grade von Lebendigkeit entwickelt, so schafft sie sich durch den Dienst der Einbildungskraft und des Bildungstriebes eine Symbolik, und wird weiterhin zur Schöpferin der Kunst und Kunstbildung. (S. 86 f.) In der Mythik nimmt sie die Form der geschichtlichen Sage und der Überlieferung im lebendigen Worte an, um Begriffe und Thatsachen festzustellen, welche sich an das Kundwerden Gottes in den Erscheinungen der Sinnenwelt und der Geschichte anschliefsen. (S. 87.)

Was hindert bei dieser Auffassung, z. B. die Erzählung vom Sündenfall als religiöse Mythe zu erklären? Die Religion wird mythisch, und die Mythe wird Religion. Der neuplatonische Charakter dieser Apologetik macht, wie man sieht, seine Konsequenz geltend.

Gegen einen „äufserlichen Ursprung“ der Religion wird geltend gemacht, es sei „die Natur des Geistes, dafs alles, was an ihm erscheint, sich nur aus seinem Selbstbewufstsein, aus

seiner eigenen Thätigkeit, folglich aus ihm selbst entwickelt, folglich auch alles Entwickelte seinen Samen und Keim in ihm selbst haben mufs, und alles von aufsen auf den Geist Einwirkende diesen innern Kern voraussetzt, und nur anregend auf ihn einwirken kann.“ (S. 92.)

Die Vergöttlichung durch die Gnade Christi setzt demnach bereits einen göttlichen Keim in der Natur des Menschen voraus, der ihm kraft der Schöpfung zukommt, wie wir bereits bei Erörterung des Dreyschen Gottesbegriffs erfuhren.

Es ist daher der Ursprung der Religion weder von der Natur mit ihren Erscheinungen abzuleiten, noch von der äufseren Offenbarung, wie dies von den einseitigen Supernaturalisten geschieht. Zu den letzteren aber gehören, wie wir wissen, die älteren Theologen, wir dürfen sagen, die gesamte Scholastik. (S. 97.)

Die Naturalisten sind durch die kritische Philosophie widerlegt, die bewiesen habe, dafs wir in der blofsen Betrachtung der Natur und ihrer Erklärung nicht genötigt sind, über sie hinauszugehen. Wenn gleichwohl „die Betrachtung der Natur von jeher religiöse Empfindungen geweckt, so mufs es einen tieferen Grund davon geben, als den unmittelbaren Kausalnexus, und dieser Grund ist das Verbundensein des Gottesbewufstseins mit dem Naturbewufstsein in unserm Selbstbewufstsein.“ (S. 98.)

Aus der Natur kann also Gott mit Sicherheit nicht erkannt werden: damit ist die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntnis, die in den Beweisen für Gottes Dasein ihre wissenschaftliche Form erhält, in Abrede gestellt. An ihre Stelle tritt eine ursprüngliche Intuition, ein gewissermafsen Gottschauen, ein sogenanntes unmittelbares Gottesbewufstsein, wodurch der Natur vindiziert wird, was nach christlicher Auffassung nur Folge einer übernatürlichen Bestimmung und freie Gabe Gottes ist.

Daher die Polemik gegen die Supernaturalisten, die zwar ein richtiges Gefühl leite, dafs Gott nur aus ihm selbst erkannt werden könne (S. 99), die aber auf ein Fremdes und äufseres Gebiet überspringen und alle Religion von aufsen durch Offenbarung gegeben sein lassen, und denen zufolge die sogenannte natürliche Religion die frommen und sittlichen Bedürfnisse nie habe befriedigen können. (A. a. O.)

In diesen Sätzen sind die orthodoxen Supernaturalisten, welche die Möglichkeit einer natürlichen Religion, eines reinen Naturstandes annehmen, zugleich aber lehren, dafs in der thatsächlichen Ordnung den Menschen nur die übernatürliche, geoffenbarte Religion zum Ziele führen könne, mit den extremen

12*

Supernaturalisten, die indes, da sie nur ein mögliches Endziel anerkennen, im Grunde doch Naturalisten sind (wie Bajus, Jansenius), in einen und denselben Topf geworfen.

Die Schöpfungstheorie des Tübinger Apologeten lernten wir bereits oben kennen; zur Ergänzung fügen wir bei, dafs der platonische „Abfall der Ideen" den Schöpfungsgedanken nur dadurch entstellen soll, dafs ihm ein fremder Stoff beigesellt werde; und dafs „alles Materialistisch-Pantheistische" schon dadurch ausgeschlossen werde, dafs die alttestamentliche Darstellung von dem wirkenden Geist Gottes diesen durchaus als Kraft erkennen lasse. (S. 105.)

Die Auflösung des Stoffes in Kraft oder Kräfte soll demnach über die Schwierigkeiten und die Absurdität einer Schöpfung durch Emanation, „Auseinandergehen in der zeitlichen Erscheinung", einer Spaltung und Trennung des ursprünglich Einen hinweghelfen! Unverkennbar ist hier der Einflufs Schelling-Baaderscher Philosopheme.

Der hergebrachte Begriff der Religion als Anerkennung und Verehrung Gottes (agnitio cultusque Dei) entbehrt aller wissenschaftlichen Eigenschaften (S. 106) und hat an dessen Stelle zu treten die Definition: Religion „ist das durchgängige und lebendige Bestimmtsein des Menschen durch das Gottesbewufstsein". (S. 110.)

Geschichtlich erscheinen Religion und Offenbarung ungetrennt und unzertrennlich sowohl auf seiten der wahren wie der falschen Religion. Die Religion hat zu ihrem Inhalt, „wie wir uns von unserem Standpunkt der Abstraktion ausdrücken, die unmittelbare Offenbarung, da jene alte Zeit von dem ebenfalls auf dem Standpunkte der Abstraktion entsprungenen Gegensatze derselben, der mittelbaren Offenbarung durch Natur und Geschichte nichts wufste, vielmehr das fortdauernde Verhältnis Gottes zur Welt sich ganz in der Weise dachte, wie es am Anfang in der Schöpfung selbst war, in welcher die Thätigkeit Gottes nicht anders als eine unmittelbare und in Beziehung auf ihr Produkt als Offenbarung begriffen werden kann." (S. 117.)

Ein reiner Naturstand wäre sonach nicht mehr reale Möglichkeit, sondern pure Abstraktion und alle Offenbarung eine unmittelbare, wovon nur soviel richtig ist, dafs die mittelbare Offenbarung nur im uneigentlichen Sinne als eine solche (d. i. als „Offenbarung") bezeichnet wird.

Im Christentum kommt zur unmittelbaren Offenbarung in Wort und That noch die Offenbarung in Person und persönlicher Erscheinung hinzu. (A. a. O.)

Im Sinne des Neuen Testamentes ist die Offenbarung zunächst eine objektive und äufsere, die innere Offenbarung hat geschichtlich wie der Natur der Sache nach die äufsere nicht blofs zu ihrer Bedingung, sondern auch zu ihrem Objekt. (S. 119 f.)

„Die Wissenschaft sucht überall das innere Wesen und die inneren Verhältnisse der Dinge, und darum sucht sie auch den Begriff der Offenbarung und ihr Verhältnis zur Religion von innen heraus und als etwas Notwendiges zu bestimmen. Der innere Sitz der Religion aber, und folglich auch der innerste Punkt im Menschen, welchen die Offenbarung — als That Gottes gedacht — treffen mufs, ist das Bewufstsein —, das religiöse nämlich, in diesem geht die Religion auf, sie selbst ist in ihrem Aufgehen und ihrer ursprünglichen Apperception Bewufstsein, und legt auch in ihrer Entwicklung diesen Charakter niemals ab.“ (S. 120.)

Geht die Religion in dem mit dem Selbstbewufstsein unzertrennlich verbundenen Gottesbewufstsein auf, und steht andererseits die Offenbarung in einem inneren, notwendigen Verhältnis zur Religion, so ergibt sich als notwendige Folge, dafs die Offenbarung nichts weiter ist als die unerläfsliche Bedingung der Aktualisierung des bereits keimhaft in der Seele vorhandenen göttlichen Lebens. Das Christentum selbst kann keine andere Aufgabe haben, als die göttliche Anlage im Menschen zu entwickeln. Das „objektiv Göttliche“ ist Bedingung der Entwicklung des subjektiv Göttlichen oder des religiösen Bewufstseins. (S. 123.) Die äufsere Offenbarung ist (notwendig) ursprünglich wie die innere. (S. 125.) „Denn wie Gott ursprünglich im Schöpfungsakte sich in das Bewufstsein des Menschen gesetzt hat, und wir den Ursprung der Religion nicht anders begreifen können als aus einem solchen geistigen Sichselbstsetzen Gottes in den Menschen, so hat er auch äufserlich, d. h. aufser dem Menschen offenbarend und schaffend, sich ursprünglich gesetzt in die Welt; nicht in ihr Bewufstsein, da sie keines hat, sondern in ihre ganze Erscheinung; in die Unermefslichkeit ihres Umfangs als Manifestation seiner unendlichen Allmacht; in die unendliche Mannigfaltigkeit ihres Inhaltes als Abdruck der unendlichen Fülle seiner Gedanken und Ideen; in die Harmonie dieses unendlich Mannigfaltigen, in die Zweckmäfsigkeit alles Einzelnen wie des Ganzen, als Zeugen seiner unendlichen Weisheit und Güte; in die Schönheit und Erhabenheit ihrer Formen als Sinnbildern seiner Heiligkeit auf dieser Seite.“ (S. 125 f.)

Diese begeisterte Schilderung der Herrlichkeit des Universums erinnert lebhaft an die Schellingsche Auffassung desselben als der

in die Vielheit sich entfaltenden Einheit (unum versum), und läfst die Endlichkeit, Abhängigkeit und Potenzialität des weltlichen Seins, die in erster Linie zur notwendigen Annahme einer überweltlichen Ursache führt, vor der denkenden Betrachtung in den Hintergrund treten.

Als lauterste Kraft und Thätigkeit — führt unser Apologet weiter aus — wirkt aber Gott über die grundlegende Schöpfung in Zeit und Geschichte fort: woraus sich aufser der Notwendigkeit der natürlichen, schöpferischen die der geschichtlichen, positiven Offenbarung ergibt. (S. 127.)

Die geschichtliche Offenbarung ist die natürliche Fortsetzung der ursprünglichen, und darum schon in Beziehung auf Gott notwendig. (S. 128.)

Alle religiöse Entwicklung beruht auf der Offenbarung als ihrer beständigen Bedingung; es ist daher unzulässig, die Notwendigkeit der Offenbarung derart zu begründen, dafs die natürliche aus der Vernunft und durch sie abzuleitende Religion nicht hinreiche, dem Menschen alle Wahrheit zu lehren; auch nützt es nichts, zwischen Wahrheiten und Wahrheiten zu unterscheiden, und einen Teil derselben als der Vernunft unzugänglich zu erklären. Die sogenannt^e natürliche Religion ist überhaupt nur eine willkürliche Abstraktion. (S. 131 ff.)

Wie Günther, so nimmt auch Drey an, dafs die Natur dem Menschen nicht zum Bewufstsein seiner selbst verhelfen **konnte**, dafs es hierzu der Erregung durch ein bewufstes und freies Wesen notwendig bedurfte. Der Bildner und Erzieher des ersten Menschen ist daher in einem übermenschlichen und übernatürlichen Wesen zu suchen. (S. 141 f.)

Die besonderen (d. h. die konkreteren, also auch die der Offenbarung in Christus) Zwecke der Offenbarung können keine anderen sein als die in den allgemeinen (religiöse Erziehung und Ausbildung des Menschen) schon begriffenen. (S. 147.) Es ist daher verfehlt, den ganzen Zweck der Offenbarung in die höhere Belehrung zu setzen, wie dies die älteren Apologeten thun, die überdies in betreff der Belehrung selbst einer rein mechanischen Ansicht folgten, gegen welche sich die Einwendung geltend machen liefs, dafs es für eine solche Art der Belehrung der menschlichen Vernunft sogar an Empfänglichkeit und nicht blofs an Unterscheidbarkeit gebreche. (S. 149.)

Mechanisch ist nämlich dem Tübinger Apologeten zufolge jene Auffassung der Offenbarung, welche zwischen natürlich erkennbaren und die Vernunft schlechthin übersteigenden religiösen Wahrheiten (Mysterien) unterscheidet. Im „Gottesbewufstsein“

ist ihm wie im Keime alle religiöse Erkenntnis enthalten, bedarf aber notwendig der Anregung und Entwicklung durch göttliche Offenbarung oder religiöse Erziehung.

Als Folgerung ergibt sich, dafs die Offenbarung mit der natürlichen Entwicklung der Menschheit Schritt hält. (S. 152.)

Unter die Wirkungen der Offenbarung fällt die Erweckung, die den allgemeinen Begriff ausdrückt, dafs eine Kraft wieder ins Leben gesetzt wird, ob sie bisher blofs geruht, oder eingeschlafen, oder gar erstorben war. Die Macht der Erweckung ist Geist, der Geist: ein wesentlicher Zweck der Offenbarung, der bis auf die neueste Gestaltung der Apologetik so selten (!?) berücksichtigt wurde. (S. 155.)

Wie überhaupt, so ist auch im Wunder und in der Inspiration das Übernatürliche und Natürliche ineinander. Dafs selbst die Natur ein göttliches, übernatürliches Angesicht zeige (S. 172), haben wir bereits oben erfahren.

Gott bleibt in beständiger Verbindung mit der Welt vermöge seiner geistigen Natur und geistigen Wirksamkeit, in einer inneren Verbindung durch Durchdringung und Wechselwirkung (sic). (S. 177.)

Im Auftreten von Personen, die an Gröfse und Macht andere ihres Geschlechts weit überragen, zeigen sich Kräfte wirksam, und werden Veränderungen eingeleitet, die sich nicht als Entwicklungen aus den bisherigen Zuständen begreifen lassen; solche Erscheinungen, sollte man glauben, müfsten durch ihren Gegensatz zu den gewöhnlichen auch zur Unterscheidung einer aufserordentlichen Providenz im Gegensatze zu der ordentlichen, und damit auch zum Begriffe einer unmittelbaren Wirksamkeit Gottes in der Weltregierung führen.

Demnach wäre das Übernatürliche das Aufserordentliche und die als sprunghaft zu betrachtende Erscheinung eines Sokrates ungefähr auf die Linie der Erscheinung Christi zu setzen!

Zwar genügt dem Apologeten selbst die Schleiermachersche Auffassung nicht, dafs die höhere Entwicklungsstufe durch die vorhergehende nur bedingt, aber nicht hervorgebracht ist. Die Lösung soll darin liegen, dafs Gott als Geist die Dinge von innen heraus zur lebendigen organischen Einheit verbindet und wie in der Schöpfung, so auch in der Weltregierung, vor allem in den Erscheinungen der aufserordentlichen Providenz unmittelbar wirkt: „indem der Geist, der sie hervorgebracht, in ihnen bleibt, sie durchdringt, sie nicht nur erhält, sondern auch zusammenhält und wirklich regiert.“ (S. 186.)

Der Unterschied liegt demzufolge in der Weise des Wirkens; die Frage aber ist, was dieses unmittelbare göttliche Wirken erzielt. Wir werden sehen, dafs alle Offenbarung doch nur die schon in der Natur vorhandenen göttlichen Keime eliziert und expliziert.

Dagegen scheint die ausdrückliche Lehre zu sprechen, dafs durch die Offenbarung jedesmal eine neue geistige Schöpfung beginnt (S. 187); sie ist umschaffend, umbildend. Indem aber hinzugefügt wird, dafs dies in vollkommener Harmonie mit der wahren Natur und ihren Gesetzen geschehe, und gegen die älteren Apologeten polemisiert wird, dafs sie die im Prozefs der Offenbarung vorgehenden Veränderungen nach ganz anderen Gesetzen, ja sogar gegen die Gesetze der Natur erfolgen lassen: so dürfte der Begriff des Umschaffens und Neuschaffens im Sinne unseres Apologeten anders verstanden werden müssen, als in dem herkömmlichen der Theologen, wenn sie z. B. die Rechtfertigung als ein Um- und Neuschaffen bezeichnen und mit dem hl. Augustin dieselbe als ein Werk der göttlichen Allmacht, gröfser als die Schöpfung, erklären.

Der Sinn, in welchem die Neuschöpfung von Drey genommen wird, ist der, dafs jede höhere Stufe, wie in der Schöpfung, so in der übernatürlichen Ordnung, nicht der geradlinigen Fortentwicklung der niederen zu verdanken, sondern als eine Wirkung der der Schöpfung wesentlich immanenten göttlichen Naturkraft zu betrachten sei. Dies gilt sowohl von dem Erweis der Kraft (im Wunder), wie von dem Erweis des Geistes (in Prophetie und Offenbarung neuer Wahrheiten).

Indes darf nicht unbemerkt bleiben, dafs die Theologen zwar Wunder gegen die (körperliche) Natur, nicht aber eine Geistesmitteilung g e g e n d i e N a t u r des menschlichen Geistes kennen. Vor allem ist die thatsächliche Bestimmung des Menschen zur Anschauung Gottes zwar über die Natur des menschlichen, ja jedes geschaffenen Geistes, nicht aber gegen dieselbe, ü b e r-, nicht w i d e r natürlich.

Wunder ist fortdauernde schöpferische Wirksamkeit Gottes. (S. 198.) „Gott verzeihe den früheren Verteidigern der Offenbarung den groben Mifsgriff", den Begriff des Wunders als schlechthin übernatürlicher oder als den Gesetzen der Natur widerstreitender Begebenheiten bestimmt zu haben. (S. 200.) Wunder ist „e i n e E r s c h e i n u n g i n d e r S i n n e n w e l t, a n w e l c h e r w i r d i e s i c h o f f e n b a r e n d e T h ä t i g k e i t u n m i t t e l b a r e r k e n n e n." (S. 205.)

Mit der Fortdauer der ursprünglichen Schöpfungsthätigkeit ist nicht nur die Möglichkeit, sondern auch die objektive Notwendigkeit der Wunder dargethan. (S. 208.)

Was die Hauptsache, ja die ganze Sache ist: zum Ganzen der Naturordnung gehören auch die Wunder, als die eine höhere übernatürliche Seite der Natur, und das zeitweise Hervortreten dieser eigentlichen Tagseite derselben ist nicht minder Naturgesetz als die regelmäfsige Erscheinung ihrer Nachtseite; es ist dies gleichsam nur im umgekehrten Verhältnis die Libration der Natur. (S. 209.)

In der Schöpfung ist Gott in Zeit und Raum eingetreten und hat damit beide mit der Ewigkeit verknüpft, und mit jeder Erfüllung eines göttlichen Ratschlusses senkt sich diese von neuem in jene herab. (S. 211.)

Sonach ist das Wunder nur eine höhere Erscheinungsform der in allem wirkenden Gotteskraft; denn was Mose, das ist auch uns gegönnt, den Saum seines Kleides zu sehen, wenn er an uns vorüberging. (S. 211.) In der That, wenn Gott der Natur immanent ist, so gibt es kein göttliches Wirken, das schlechthin übernatürlich wäre, und am Wunder ist für den, der Augen hat, nichts Wunderbares.

Diesem Wunderbegriff entspricht derjenige der Inspiration, den die älteren Theologen „ziemlich mechanisch" fafsten. (A. a. O.) Da der Zweck der Offenbarung dahin geht, den Menschen nur in seiner Sphäre zu vervollkommnen, so kann die Inspiration nicht in der Mitteilung von Gedanken, Entschlüssen, Gefühlen bestehen, sondern in der Steigerung der seinem (natürlichen) Vermögen verliehenen Kräfte, so dafs er fähig wird, auch selbst thätig zu werden, was er aufser dem nie vermocht haben würde. (S. 213 ff.)

Besonders charakteristisch für den Standpunkt des Apologeten sind seine Bestimmungen über Weissagung. „Der wahre Religionsstifter ist notwendig Prophet. Er ist dies durch die Höhe der idealen Anschauung, auf der er steht. Die in ihm wirksame religiöse Vernunft, die das Ideale und Reale gleicherweise in Gott sieht, erkennt in den Ideen nur die ewigen Akte des göttlichen Verstandes und Willens, welche die Bibel die Ratschlüsse Gottes nennt, in allem Wirklichen aber die Vollziehung dieser Ratschlüsse. (S. 229.)

Im Realen gelangt ein Ideales zur Erscheinung; in einer stetig zusammenhängenden Reihe entfalten sich daher die Offenbarungen, so dafs jede Stufe in Beziehung auf die folgende prophetisch ist. Auf dasselbe Gesetz der Stetigkeit und Entfaltung

stoſsen wir, wenn wir eben die Reihe der göttlichen Offenbarungen als den ganzen Erziehungsplan Gottes mit den Menschen betrachten, was sie ihrem Inhalte nach wirklich sind. (S. 235.)

Die prophetischen Offenbarungen sind demnach Intuitionen des mit der Zukunft schwangeren Gegenwärtigen, und die Offenbarung überhaupt leistet dem menschlichen Geiste Erziehungsdienste, verhilft ihm zur Geburt des in seinen Tiefen schlummernden Idealen.

In der Anerkennung der Notwendigkeit der unmittelbaren erzieherischen Einwirkung Gottes liegt die Lösung des Gegensatzes von Rationalismus und Superrationalismus.

Die Offenbarungswahrheiten (die Geheimnislehren) des Christentums übersteigen zwar den Verstand, nicht aber die Vernunft.[1] „Denn da in allem Empirischen sich nichts Analoges mit dem Inhalt jener Lehren findet, so sind sie für den auf das Empirische gerichteten Verstand ohne allen Sinn, und da der gröſste Teil der Theologen (!) sich nicht ganz vom Naturalistischen und Anthropomorphistischen in der Betrachtung losmachen kann (! und diesen Vorwurf erhebt ein Apologet, der Gott im Menschengeiste zur Erscheinung kommen läſst, und in Gott eine zu unterwerfende, wenn auch ewig unterworfene Natur annimmt ! !), was nur die strenge Wissenschaftlichkeit (? der spekulative Anthropomorphismus ?) vermag, so blieb den gewöhnlichen Offenbarungsgläubigen nichts anderes übrig, als die obige Behauptung (nämlich „vom Übersteigen der Offenbarung über die Vernunft"), in welcher wie sonst so oft die Vernunft mit dem Verstande verwechselt wird." (S. 265.)

Wie sich diese Auffassung in der konkreten Anwendung auf die Geheimnisse des Christentums gestalte, zeigt die Bemerkung über die „Idee der göttlichen Dreieinigkeit", welche nichts anderes ist, als „die Exposition der Idee der Gottheit mit Beziehung auf ihr besonderes Erscheinen in der Menschheit". Ein Geheimnis schlieſst diese Idee ein, nicht anders, als die Vernunftidee Gottes überhaupt.

Die Menschwerdung findet der Apologet begreiflicher als den Akt der Schöpfung; denn „was Gott geschaffen, das könne er auch werden". (S. 268.)

[1] Der Apologet nimmt „Verstand" im Sinne von ratio, dem vielmehr in Wahrheit unser „Vernunft" entspricht. — Bekanntlich klammerte sich Frohschammer an den Ausdruck ratio in dem päpstlichen Schreiben, das seine Lehre von der „historisch-gebildeten Vernunft" als rationalistisch verwirft.



Wie spielen doch in dieser anmafsenden „Wissenschaft“ die Begriffe von Erkennen, resp. Begründen, Beweisen und Begreifen durcheinander. Das Geschaffensein der Dinge können wir erkennen und beweisen, ohne deshalb den Schöpfungsakt zu begreifen; denn dieser ist dem Sein nach eins mit dem Wesen Gottes und unbegreiflich wie dieses. Die Menschwerdung ist freie Gnadenthat Gottes und vermag von der natürlichen Vernunft weder bewiesen noch begriffen zu werden. So rächt sich die Unkenntnis und Geringschätzung der scholastischen Theologie und das einseitige Studium und die Abhängigkeit von moderner Philosophie und protestantischer Theologie, gegen die man zwar polemisiert, deren Ideen man aber in einem katholisierenden Gewande repetiert.

Der geschichtlichen Wahrheit widerspricht die Behauptung (S. 269), dafs die christlichen Theologen der ersten Jahrhunderte an eine absolute Transcendenz der Geheimnislehren gar nicht gedacht haben. Wie konnte dann ein Tertullian zu seinem schroffen: Credo quia absurdum gelangen?

„Alle religiösen Funktionen sind Funktionen der Vernunft, in ihnen ist das ganze religiöse Leben des Menschen beschlossen.“ „Nur im Gemüte regt und bewegt sich das Göttliche, steigt von da auf in die höhere Anschauung und Idee und greift erregend und bestimmend über in den Willen, und in diesen drei Grundvermögen ist das beschlossen, was wir Vernunft nennen.“ (S. 273.) Also schon durch die „Vernunft“ partizipiert der Mensch am Göttlichen (est particeps seu consors divinae naturae).

Daher denn unser Apologet Lessing gegenüber einräumt, dafs der Offenbarungsbegriff durch den Erziehungsbegriff erschöpft ist, indem einerseits die Offenbarung der Vernunft nur mitteilt, was in ihr bereits angelegt, beschlossen ist, andererseits aber das Verständnis des Geoffenbarten erst der geschichtlich fortgeschrittenen, gereiften Vernunft sich erschliefst.

Alles Wissen ruht auf Glauben, Glaube ist unmittelbares Fürwahrhalten, darf aber in seiner Unmittelbarkeit nicht verharren, sondern der im Glauben aufgenommene Inhalt mufs sich durch das Denken zum Wissen fortbewegen. „Weil aber dieser ganze Entwicklungsprozefs des Glaubens durch das Wissen und des Wissens durch den Glauben gar nicht möglich sein würde, wenn nicht der Inhalt des Glaubens mit den Principien des Wissens, die geoffenbarten Lehren mit den Wahrheiten der Vernunft dem Wesen nach identisch wären, so mufsten wir uns über das Verhältnis der Offenbarung zur

Vernunft in der Weise aussprechen, wie wir es in den voranstehenden Paragraphen gethan haben" (d. h. gegen den traditionellen Suprarationalismus der Theologen!). (S. 279 f.)

Daraus folgt aber nicht, „dafs die Vernunft gleich anfangs den ganzen Inhalt der Offenbarung müsse begreifen können". „Es sind die Probleme der Offenbarung der Vernunft von Gott vorgelegt zu dem Zwecke, dafs diese betroffen und überwältigt durch die Höhe, aus welcher ihr diese Mitteilungen kommen, sich getrieben fühle, in ihre eigenen Tiefen hinabzusteigen, diese mit der Fackel der Offenbarung zu beleuchten, und indem sie so sich in sich selbst bewegt und alle in ihr liegenden göttlichen Ideen erspäht, die Bedeutung des dunklen Wortes zu finden, die der Verstand nicht ermifst, wodurch das Problem gelöst und ein neues Licht über den ganzen Kreis der religiösen Erkenntnis verbreitet wird. So gleicht die göttliche Erziehung durch Offenbarung der menschlichen durch Unterricht, ihr Unterschied aber ist der, dafs der menschliche Erzieher das Individuum für ein Menschenleben, der göttliche aber die Menschheit für Jahrtausende und weiter erzieht, daher dieser in seinem Erziehungsplane der Lösung der Probleme eine viel weitere Grenze stecken kann."

Das System des Apologeten charakterisiert sich demnach als Relativ-Suprarationalismus, daher die Erklärung des Geheimnisses: „Das, was die Vernunft nicht gleich anfangs begreift und dem Zwecke der Offenbarung gemäfs nicht sogleich begreifen soll, das ist für sie das Geheimnis." (S. 281.)

Das Schicksal dieses Relativ-Suprarationalismus ist, in den puren Rationalismus zu verfallen, sobald er sich ernstlich anschickt, im Bewufstsein seiner vermeintlich höheren Entwicklungsstufe, die Geheimnisse „von innen" zu begreifen, d. h. sie auf Vernunftideen zurückzuführen. Wie schon angedeutet, läfst sich dieses Schicksal an der Auffassung der Trinität und der Menschwerdung am besten illustrieren.

Wenn gleichwohl das Geheimnis nicht blofs wegen seines „Ausgangs" über die Vernunft sein soll, sondern auch insofern es nicht ohne weiteres aus den bisher entwickelten Ideen ableitbar ist (S. 282), so wird durch diese Beschränkung der Vorwurf des Rationalismus nicht entkräftet; denn was nicht durch geradlinige Entwicklung zu erreichen ist, das wird durch den Rückgang auf den tiefsten Seelengrund, den Fundus der Ideen, erzielt, wie ja analog hierzu jede höhere Stufe in der Schöpfungsgeschichte einem erneuten Anlauf der immanenten Gotteskraft der

Natur, nicht aber direkter Fortentwicklung der bereits vorhandenen Stufen zu verdanken ist.

„Aus der treuen Übung der Vernunft im Dienste des Glaubens erwächst das Wissen.“ (S. 287.) Im Wissen „geht das Geheimnis über in die Idee und die Offenbarungswahrheiten in Vernunftwahrheiten“. (S. 289.)

Die Erörterung über die Erkennbarkeit der Inspiration führt zu genaueren, für uns interessanten Bestimmungen ihres Begriffs. Auf dem Wege einer ursprünglichen Inspiration gelangt schon die menschliche Seele zur ursprünglichen Erkenntnis ihres Schöpfers und Vaters. Dafs die Idee von Gott nicht durch Denken und philosophierende Vernunft erzeugt werden könne, sondern gegeben sein müsse, hat diese bereits erkannt (offenbar in Kant und Jacobi), sie ist aber gegeben durch Inspiration, und zwar zunächst unmittelbar, woran sich ein durch Reflexion veranlafstes und vermitteltes Bewufstsein der Inspiration anschliefst. Im Gemüte, im Gefühl wird die Idee empfangen, durch Denken schliefst sich ihr Inhalt auf. (S. 295.)

Wiederholt versichert unser Apologet, dafs die Ideen der Offenbarung mit den Principien der Vernunft identisch (sic) sein müssen, wenn sie auch für lange Zeit eine Gefangennehmung des Verstandes zum Dienste des Glaubens in Anspruch nehmen. (S. 309.)

Für die Auffassung des Dogmas selbst sind gelegentliche Äufserungen bezeichnend; so über das Verhältnis der Rechtfertigung zum vermeintlich „begleitenden“ Akt der Sündenvergebung. (S. 322.)

Die Gabe der Weissagung wird wiederholt aus der (Schellingschen) Identität des Idealen und Realen, d. h. aus einer intellektualen Anschauung erklärt. „Das Wirkliche, was wir als den Gegenstand des prophetischen Sehens betrachten, hat seine Wahrheit nicht eigentlich in seiner zeitlichen und räumlichen Erscheinung; diese Erscheinung ist nur das Sichtbarwerden einer übersinnlichen Wahrheit, die Abwicklung der göttlichen Ideen am Faden der Geschichte.“ (S. 324 f.) „Das sich vorbereitende Neue, das wie der Keim im Ei zu pulsieren anfängt, wird vom ernsten Gemüte gefühlt: die niederste Stufe der Prophetie.“ (S. 331.)

Die theurgische Auffassung des Wunders, die der theosophischen der Weissagung entspricht, ist sehr deutlich in den Worten ausgesprochen: „Die tiefste Grundkraft, die in allen Kräften wirkt und insofern an sich nicht erkannt wird, stellt

sich in einer Wirkung dar, welche eben darum, weil keine abgeleitete Kraft zureicht, als Wirkung der Grundkraft erkannt werden mufs. Das Wunder ist in dieser Beziehung dem Blitze vergleichbar, der auf einmal aus dem Wolkenschleier, diesen momentan zerreifsend, hervorbricht und uns das grofse Agens im Gewitter, die elektrische Materie sehen läfst.“ „Das Wunder ist wie die zweite wesentliche Form der göttlichen Offenbarungsthätigkeit, so die notwendige, koexistente Erscheinung der einen, durch welche ein neues Geistesleben gesetzt und geweckt wird ... Der Grund dieses gegenseitigen Verhältnisses liegt darin, dafs die Grundursache von allem das Ideal-Reale, Gott der Urheber und Herr beider Welten ist ... Wie das Eintreten Gottes in den Geist in der Inspiration, so wird sein Eintreten in die Natur in dem Wunder erkannt, und die Wirkung seines Eintretens ist einerseits, dafs die Natur Organ für den sich bewegenden Geist wird, andererseits aber der Geist wie eine Naturkraft wirkt, oder, wie es die neueste Schule ausdrückt, die Natur gleichsam spiriert, und der Geist gleichsam naturiert.“ (S. 332 ff.)

Theosophische, Baadersche Ideen sind es, mit denen sich der Apologet inspiriert. Bestimmter ausgedrückt, bedeutet diese Theorie, dafs der gottbegeisterte religiöse Genius verborgene göttliche Naturkräfte auslöst und so das, was man „Wunder“ nennt, bewirkt. Es ist die neuplatonische Auffassung von Inspiration und Wunder, wie sie im Roman von Apollonius von Thyana ihren litterarischen Ausdruck fand.

Eine Konsequenz dieser Auffassung ist, dafs das Wirken Gottes in der Offenbarung, d. h. in Inspiration und Wunder im Grunde ein kontinuierliches, permanentes sei: so dafs sich das einzelne Wunder nach dem oben gebrauchten Bilde wie der Blitz zur überall verbreiteten Elektricität verhält. (S. 373 ff.) Die sich an Wundererscheinungen einer bestimmten Art halten, übersehen gerade das Wesentliche des Wunders, die sichtbare Macht und Herrschaft Gottes über die Natur, über den Willen des Menschen, über die kombinierte Gewalt beider und über das, was man die Macht der Umstände nennt. (S. 379.)

Aus dieser kontinuierlichen Fortbewegung der Offenbarung (Inspiration) durch die Geister erklärt sich die fortschreitende Aufschliefsung ihres Inhalts. „Von dieser Seite erscheint die lebendige Fortbewegung der Offenbarung als ihre Entwicklung aus ihr selbst, zu deren Trägern und Reflektoren sie nur die menschlichen Geister macht und hierdurch ihre Verständigung mit der Vernunft vermittelt.“ (S. 381.)

Das Verhältnis des Heidentums und Judentums zum Christentum ist principiell in den Worten bestimmt: „Mir ist die ganze Geschichte der religiösen Entwicklung die Offenbarung eines göttlichen Systems, in welchem zwei Erziehungsweisen, die ohne leitende positive Offenbarung und die unter der Leitung einer solchen, in der alten Zeit nebeneinander hergehen, bis beide durch den konsequenten Fortschritt ihrer Entfaltung zu einem Punkte geführt werden, wo sie in ein einziges und höheres System der Erziehung, vermittelst der allgemeinen und vollendeten Offenbarung, übergehen." (Bd. II. S. V.)

Das Bild, das wir von der Theologie des Tübinger Apologeten bisher entworfen, bedarf, um zu gröfserer Anschaulichkeit zu gelangen, einiger Züge, die sich auf specielle Dogmen oder Dogmenkreise beziehen. Wir begnügen uns mit Äufserungen über Menschwerdung, Urstand, Freiheit und göttliches Pneuma.

Die Menschwerdung hat aufser der geschichtlichen eine transcendente Seite, die nur der spekulativen Theologie zugänglich ist. Zerlegen wir das Geschichtliche an Christus in seine Besonderheiten, so ist das erste das göttliche Selbstbewufstsein in ihm: die höchste Form der Offenbarung. (S. VI f.) Da die Offenbarung nach unserem Apologeten die Art und Weise ist, wie Gott im geschöpflichen Geiste, d. h. im Bewufstsein zur Erscheinung kommt, so kann die Menschwerdung nach ihrer transcendenten Seite nur die ursprüngliche, überzeitliche Immanenz des Göttlichen im Menschlichen, nach ihrer geschichtlichen Seite aber nur das vollkommen aufgegangene Selbstbewufstsein des Göttlichen im Menschlichen, wie es in Christus zu Tage tritt, bedeuten. In Christus ist sich der Menschengeist seiner ursprünglichen Einheit mit Gott vollkommen bewufst geworden.

Im Urstand fiel das Gottesbewufstsein mit dem Selbst- und Natur-Bewufstsein in ungeschiedener Einheit zusammen. (Bd. II. S. 4.) Der Zustand unvollkommener Entwicklung des Menschen brachte es mit sich, dafs Gott ihm die Erkenntnis seiner Ebenbildlichkeit durch äufsere Anschauung vermittelte. Ausbildung des göttlichen Ebenbildes in sich und Behauptung seiner Würde und Herrschaft über die Sinnenwelt vermittelst der Vernunft und Freiheit erscheint als die Bestimmung des Menschen, auf welche daher auch nach der Erlösung und Wiedergeburt zurückgegangen wird. In dem Gedanken an leibliche Unsterblichkeit verhüllte sich die noch unbegriffene Aussicht in eine andere Welt und in ein anderes Leben (! S. 6 f.). — Das sittliche Handeln beruht auf zwei Grundbedingungen,

aufser der natürlichen nämlich auf einer zweiten übernatürlichen, über dem Menschen und seiner Freiheit stehenden, die nur in einem unmittelbaren göttlichen Princip (dem Pneuma) liegen kann. (S. 8.)

Göttliches Pneuma und sinnlicher Trieb sind demnach die Faktoren oder Triebkräfte, die den Willen bewegen; nachdem aber der letztere den Sieg errungen, d. h. seit dem ursprünglichen Falle gehört die Sündhaftigkeit zur Natur des Menschen, über der jedoch der freie Wille steht, vermittelst dessen sich der Mensch über die sündhafte Natur in ihm selbst erheben kann, wenn seine Gesinnung rechter Art ist. (S. 15.) Durch die Entscheidung gegen das Gebot ist die ursprünglich nur gefühlte Freiheit zur bewufsten geworden. (S. 36.)

Noch an anderer Stelle wird die Aufgabe des göttlichen Pneuma dahin präcisiert, dafs es als Gegengewicht gegen die Sinnlichkeit auf die Seite der Vernunft tretend und sie unterstützend, ihr die Herrschaft sichern sollte. (S. 56.)

Der Grundcharakter des Heidentums der wahren Religion gegenüber wird darin gefunden, dafs diese das Wesen Gottes als eine unteilbare, in sich abgeschlossene Einheit im Begriffe festhält, dieses Wesen aber aus demselben Grunde zugleich als ein immanentes und transcendentes erkennt, während im Heidentume mit der Auflösung der Einheit der Begriff von Gott selbst verloren geht. (S. 62 f.)

Auch das Heidentum ist nicht aller Beziehungen zur wahren Religion bar und ledig gewesen, wie wäre sonst ein Übergang aus dem Heidentum in das Christentum auch nur möglich gewesen? Das dem Menschen angeschaffene göttliche Ebenbild war verdunkelt, nicht ausgetilgt. Die Wirkung des inneren Schauens dieses Bildes ist eben das Gottesbewufstsein, dunkel oder klar, rein oder unrein, wie die subjektive Beschaffenheit des Schauenden und seines Schauens, aber in irgend einer Form in allen Subjekten vorhanden, weil in dem Wesen des menschlichen Geistes gelegen und darum von seinem Selbstbewufstsein unablösbar. (S. 151 f.)

Die Abhängigkeit der Prophetie von der natürlichen Geistesentwicklung tritt nach unserem Apologeten darin zu Tage, dafs sich der gröfsere Teil namentlich der kleineren Propheten über die Vorstellung einer Annahme des Messias als des Sohnes Davids seitens Gottes an Sohnes Statt nicht erhoben habe. Ja, der abstrakte Monotheismus war ein Hindernis, dafs selbst der geistvollste der Propheten, welcher der Idee eines inneren Verhältnisses in Gott, der Idee eines ewigen und natürlichen Sohnes Gottes wie der

des Gottmenschen nahe genug stand, sie doch in Worten umschreibt, die der Präcision ermangeln. (S. 192 f.)

Das neben der Vorstellung des Verhältnisses „eines Sohnes des Vielgeliebten zum Vater" nebenhergehende Prädikat: Davids Sohn verwirrt die reine Auffassung des Begriffs vom Sohne Gottes. (S. 205.)

Mit der Annahme einer stetigen Entwicklung der Offenbarung hängt die Aufstellung eines divinatorischen Beweises für den Ursprung des Christentums zusammen. Damit soll die Möglichkeit und das Vermögen bezeichnet werden, nicht nur aus einem in der Gegenwart Gegebenen auf ein Zukünftiges zu schliefsen, sondern auch vorauszubestimmen, von welcher Art dieses Zukünftige sein werde oder sein müsse. (S. 242 f.)

Die Menschwerdung ist die notwendige Krönung der Offenbarung; denn „die Offenbarung mufste zu ihrem Gipfel geführt werden, wie die Entwicklung der Menschheit, welche sie stets begleitet hatte". Im Gottmenschen erscheint nicht blofs eine göttliche Idee, sondern die Idee Gottes offenbart sich in ihrer Persönlichkeit. (S. 246 f.) Gott als der ewige Urgrund kann nicht erscheinen, er kann dies nur in der Sendung seines Sohnes in die Welt, überkleidet mit der Menschheit. (S. 253.) Wie diese Ansicht mit der Homousie des Sohnes mit dem Vater vereinbar sei, vergifst der Apologet uns zu sagen.

Die Menschheit, die der Sohn Gottes an sich genommen, ist der reine, ideale und himmlische Mensch, aus dessen Bewufstsein Christus das wahre Wesen des Menschen erkannte und aussprach. (S. 264.)

Christus sündigte nicht, obgleich er gleich anderen Menschen versucht wurde. (S. 280.) Ob diese Sündelosigkeit eine nur faktische oder eine notwendige, aus dem Wesen der hypostatischen Union fliefsende ist, darüber vermissen wir jede nähere Erklärung.

Die bisherige Darstellung, die gröfstenteils mit den eigenen Worten des Tübinger Apologeten gegeben wurde, wird zur Fällung eines gerechten Urteils genügen. Die Kritik wird sich um drei Punkte zu bewegen haben. Der eine betrifft die innere Konsequenz des Systems selbst, der zweite sein Verhältnis zur traditionellen Theologie, der dritte das Verhältnis zum Dogma. In betreff des ersten Punktes fragt es sich, ob die Verbindung von Immanenz und Transcendenz in der Auffassung der Gottheit haltbar ist. Ist diese Frage zu verneinen, so fällt damit die gesamte Theorie der Weissagung und des Wunders in nichts zusammen. Nun läfst sich aber beweisen, dafs einem immanenten

Gott, einem Gott, der mit „Natur" behaftet ist, übergreifende Persönlichkeit und persönliches Eingreifen in den Gang der Natur und Geschichte nicht zukommen kann. Ein solcher Gott mag als viel- und allpersönlich, als in der Vielheit erscheinende Einheit hingestellt werden, Überweltlichkeit und überweltliche Persönlichkeit aber kann einem solchen Gott konsequenterweise nicht zugeschrieben werden.

In dieser Beziehung ist das titanische Ringen eines Schelling sowie die vergeblichen Versuche der Hegelschen Rechten lehrreich. Vom Standpunkt der Einheit von Gott und Welt, in der Auffassung der Schöpfung als einer Differenzierung des göttlichen Wesens ist der Theismus und Supernaturalismus des Christentums schlechterdings unerreichbar.

Bezüglich des zweiten Punktes ist die Frage zu beantworten, wie sich der Apologet zur traditionellen Theologie verhält. Die Kluft, die ihn von dieser trennt, bedarf angesichts der Thatsache, daſs er selbst überall den Gegensatz seines Relativsupranaturalismus gegen den absoluten der Theologen hervorhebt, eines eingehenden Nachweises nicht.

Drittens das Verhältnis zum Dogma! Verstöſse gegen dasselbe im einzelnen nachzuweisen, halten wir für völlig überflüssig, da wir annehmen, daſs unsere Leser das Dogma kennen. Es mag genügen, zu erinnern, daſs nach dem Tübinger Apologeten die Menschwerdung die höchste Form und Weise der Erscheinung des Göttlichen im menschlichen Selbstbewuſstsein ist. Principiell aber steht fest, daſs der Gottesbegriff, den der Apologet zur Grundlage seines Systems gemacht hat, konsequent zum Gegensatz und Widerspruch gegen geradezu alle Dogmen der Kirche führen müsse.

Um jedoch jedes Miſsverständnis von vornherein abzuweisen, erklären wir, daſs wir in dem Systeme Dreys den in bester Absicht und in gutem Glauben mit Geist und Scharfsinn unternommenen Versuch erkennen, vom Standpunkt der damals herrschenden Kantschen Philosophie, ohne die übernatürlichen Erscheinungen des Christentums preiszugeben, die Theologie zu reformieren und das Christentum dem Zeitgeist näher zu bringen. An der Natur der Dinge, die mächtiger als menschlicher Wille ist, muſste diese Absicht scheitern.



ERASMIANA.

Beiträge zur Korrespondenz des Erasmus von Rotterdam mit Polen.

Teil II (der Text der Briefe).

(Vgl. Jahrbuch Bd. XIV, S. 105—124.)

Mitgeteilt von

Lic. CASIMIR v. MIASKOWSKI,

Domvikar in Posen.

I.

Basel, 24. Oktober 1523.

Widmung zur Precatio dominica in septem portiones distributa per D. Erasmum Roterodamum.

Des. Erasmus Roterodamus Iodoco Ludovico Vuissenburgensi sereniss. Poloniae regis a secretis et oratori S. D.[1]

Non abs re multis iam saeculis Mimo illi applauditur, vir absolutissime: Rogando cogit, qui rogat potentior. Verum is haud scio, an in quenquam magis competat, quam in te, qui tam eruditae epistolae[2] munus tam elegans addideris, idque sic e longinquo missum,[3] ut recusare non liceret, nisi voluissem abiicere. Quid autem non dicam a me, qui sum plus satis expugnabilis, sed a quantumvis etiam difficili non extorqueat talis epistola, tot machinis ad expugnandum animum instructa, blandiciis petax, argumentis urgens, eruditione perstringens, eloquentia rapiens: sed nulla re violentior, quam mira quadam et amabili modestia, quae tantum apud me valet, ut non solum hanc rem et facilem et piam, verum etiam aliquid iniquius impetrare potuerit. Mox igitur ut tuae mihi redditae sunt litterae, redditae sunt autem serius, hoc est, sub Calendas Septembres accepto calamo prestiti, quod volebas. Erit hoc qualecumque et nostrae amicitiae et meae erga Polonicam, aut si prisco vocabulo magis caperis, Sarmaticam gentem benevolentiae felix auspicium. Genti gratulor, quae quum olim ob barbariem male audierit, nunc et litteris, et legibus, et moribus, et religione, et si quid aliud est, quod a Barbariëi probro vindicet, sic floreat, ut cum praecipuis ac laudatissimis nationibus certare possit. Quanquam et olim, quum inter feros et barbaros censerentur Sarmatae, tamen a

morum censore Iuvenale integritatis nomine prelati sunt cultissimis Atheniensibus: Neque Sarmata, inquit, neque Thrax, qui sumpsit pennas, mediis sed natus Athenis. Ne commemorem interim ditionis amplitudinem, Russos etiam albos et Lituanos complectentis, quibus omnibus latissime imperat a Vistula flumine ad Tauricam Chersonesum, a mari Balthico ad Charpatum montem Sigismundus rex, quum omnibus magno principe dignis dotibus excellens, tum multis ac magnis ex hoste Tartaro Moscoque relatis victoriis clarus, quibus haud scio an ullae magis fuerint necessariae tuendis Christianae ditionis limitibus. Verum haec alias fortasse tempestivius dicentur. Nunc accipe precationem dominicam in septem partes digestam, ut et tu iubebas et ab aliis factitatum vides, quamquam mihi duae postremae: Et ne nos inducas in tentationem, sed libera nos a malo: nihilo rectius videntur distractae, quam si quis ex proxima: Et remitte nobis debita nostra, sicut et nos remittimus debitoribus nostris: duas facere velit. Quod si tuae pietati parum erit septem diebus totam absoluere, potes, quod etiam a maioribus video factum, singulos dies in septem precandi tempora partiri. Bene vale. Basileae, nono Calend. Novemb. Ann. M. D. XXIII.[4]

[1] Über Justus Ludwig Decius vgl. Jahrbuch XV, S. 120 u. 121 (S. A. S. 28 u. 29). Über diese Widmung vgl. noch insbesondere Hirschberg, O życiu i pismach Decyusza S. 60 und Roemer, De J. L. Decii vita scriptisque. S. 27. Im J. 1533 erschien eine wahrscheinlich von dem Arzte Hieronymus Spiczynski besorgte polnische Ausgabe der Precatio, über welche vgl. Hirschberg, l. c. und Estreicher, Bibliografia polska. Część III. Tom V (der ganzen Folge B. XVI). Kraków 1898. S. 89. (Als Unikat in der Krakauer Univ.-Bibliothek erhalten.) Unrichtig ist, wenn Hirchberg schreibt, die „Precatio“ wäre zum erstenmal i. J. 1524 in der Sammlung kleinerer Schriften des Erasmus „Insignia aliquot et vere pia opuscula“ etc. erschienen. Als älteste Ausgabe kann wohl eine Ausgabe Frobens s. l. et a. gelten, in welcher unter dem Signet sich die Worte finden: Opus recens ac modo natum et mox excusum. Aber auch andere Ausgaben dieser beliebten Erklärung des Vaterunser erschienen im J. 1523 (vgl. Bibliotheca Erasmiana I. S. 157 und 158). Im J. 1524 erschien bereits eine deutsche und englische, zwei Jahre später eine böhmische Übersetzung. In der lateinischen Krakauer Ausgabe der „Precatio“ vom Jahre 1525 (m. Junio, Vietor) findet sich auf den zwei letzten Blättern eine Oratio dominica in versus adstricta Casparo Ursino Velio authore und Precatio ad Deum Patrem Nobilis Georgii Logi Silesii (gemeint ist der schlesische Dichter George von Logau), sowie Christianae Religionis sanctiones seu symbolum apostolicum. Wir drucken hier diese Widmung

ab als ältestes schriftliches Zeugnis der Beziehungen des Erasmus zu Polen, welches zugleich seine Sympathieen für das Land, dessen topographische Verhältnisse er so genau kennt, wie für dessen Herrscher in beredter Weise zum Ausdruck bringt. [2] Von Italien, wahrscheinlich von Neapel aus, wo Decius im J. 1523 weilte. Von hier aus schickte er auch an Wilhelm Weidolt in Nürnberg im J. 1523 die Beschreibung eines Ungewitters (Ausbruch des Vesuvs?), welches in Nürnberg mit vielen fehlerhaften Änderungen gedruckt wurde. Hirschberg l. c. S. 72. (S. 30 bei Hirschberg ist ungenau, danach wäre Decius erst im Jahre 1524 in Italien.) Der Aufenthalt des Decius in Neapel in diesem Jahre ist auch sonst bezeugt durch Dr. Johann Eck, den bekannten Gegner Luthers, der in der Widmung seiner Schrift „de sacrificio Missae" von seinem Zusammentreffen mit Decius (Neapolim petituro) in Rom erzählt. Vgl. Roemer, l. c. S. 13, der indessen (S. 27) ohne Anhalt den hier erwähnten Brief des Decius an Erasmus aus Rom abgesandt sein läfst. [3] Vielleicht war es ein Becher, der auf dem Deckel ein Rebmesser, das Wappen des Decius, eingraviert trug. Im „Mobiliar des Erasmus" (Verzeichnis vom 10. April 1534, herausgeg. von Sieber, Basel 1889) wird ein solcher als Geschenk des Decius erwähnt: Poculum cum operculo in summo habens insigne falcis. Donum Iusti Decii. Vgl. Kopera, l. c. S. 8 [117]. [4] Über die Precatio schreibt E. an Pirkheimer (Opp. omn. III, col. 744): Iodocus, Orator Regis Poloniae, nondum accepit Precationem Dominicam, quam opinor isthic iam exstare. Der Brief trägt das Datum des 9. Januar 1523, offenbar falsch statt 1524, wie aus dem Datum der Widmung zu ersehen ist. Auch wird in dem Briefe Papst Adrian VI. († 14. September 1523) bereits als tot erwähnt.

II.

Basel, 20. Juni 1525.

Nach Burigny, Vie d'Erasme. II, 442, mit Berücksichtigung des Textes im Warschauer Przegląd Katolicki vom 10. Juli 1897. S. 460.

Vereinbarung betreffs des Verkaufs der Bibliothek des Erasmus an Johannes Laski.

Erasmus Roterodamus bibliothecam meam universam vendidi clarissimo Poloniae Baroni Ioanni a Lasco trecentis coronatis aureis hac lege, ut quoad vixero, usus librorum[1] ex amicitiae iure sit illi mecum communis, proprietas tota penes illum sit perpetua: quod ius transibit etiam in illius haeredes, si, quod Deus avertat,[2] contingat illum[3] prius ex humanis decedere.[4] Interim indicem librorum velut arrabonem[5] traditionis habet. Quidquid interim accreverit,[6] et hoc illius erit, nisi si quos codices manuscriptos[7] magno[8] contigerit emere. In his ex utriusque consensu

fiet moderatio novi contractus, dumtaxat quod attinebit ad illam accessionem. In cuius rei fidem[9] dictus Erasmus hoc chirographum[10] mea manu descripsi affixo peculiari annuli mei signo Termino[11] anno 1525 duodecimo Cal. Iulias.

Dimidium pretii numeratum est Basileae 1525, alterum pretii dimidium postridie D. Martini anno 1536 persolutum est. Bonifacius Amerbachius, nuncupatus incomparabilis D. Erasmi Roterodami haeres, mea manu attestor.

Et ego Ioannes a Lasko praedictus (Bur: praedicta) manus mea subscriptione fateor esse verum.

[1] Przegląd Katolicki (P.): illius statt librorum. [2] fehlt in P. [3] P.: illum contingat. [4] P.: discedere. [5] P.: arrham. [6] ulterius. [7] manu descriptos. [8] magno pretio. [9] In cuius fidei (?!). [10] syngraphum. [11] Termino fehlt in P. Anstatt des folgenden hat P. nur: A. D. 1525. Darunter steht in der Kopie: Et ego Ioannes a Lasco praedictus manus meae subscriptione fateor esse verum. Der im Przegląd gebotene Text einer Abschrift aus dem XVI. Jahrhundert verdient eine gewisse Beachtung. Nach dem Wortlaute des Schlufspassus in dem Burignyschen Text liefse sich folgern, dafs Laski die fehlende Hälfte der Kaufsumme zu St. Martin 1536 selbst bezahlt und dies durch seine Unterschrift bezeugt habe. Unverständlich bliebe dann die Wendung „praedicta manus meae subscriptione", denn in der Urkunde findet sich keine zweimalige Unterschrift von ihm, deshalb gestattet der Zusammenhang selbst nur „praedictus" zu lesen, wie der Text des Przegląd liest. Andererseits wissen wir, dafs Laski am 12. November 1536 den Rest der Summe nicht selbst erlegte, sondern „durch sinen diener Andream Fricium", den bekannten Frycz Modrzewski (Notariatsinstrument über die Testamentsvollstreckung vom 18. Januar 1538. Cod. C. VII. 19. fol. 47vo der Baseler Universitätsbibliothek — wir geben den bisher ungedruckten Passus im folgenden in extenso). Die Fassung des Textes von Burigny läfst sich nur so erklären, dafs im Original zwischen dem Siegel des Erasmus und der (im Juni 1525 niedergeschriebenen) Bestätigung Laskis: „Et ego Ioannes a Lasco praedictus manus meae subscriptione fateor esse verum", so viel freier Raum geblieben war, dafs Amerbach nach dem Tode des Erasmus im November 1536 die Bemerkung einschalten konnte: Alterum pretii dimidium postridie D. Martini anno 1536 persolutum est etc. Der Text Burignys, der ja die Originalurkunde vom Kardinal Passionei erhalten haben will (Vie d'Erasme II, 422), ist sonst voller und besser (z. B. die ältere Form arrabo statt arrha, die genaue Datierung), als der im Przegląd abgedruckte, welcher nach einer Abschrift der im Besitze Laskis befindlichen Kontraktsurkunde (in welcher sich natürlich der Zusatz Amerbachs nicht fand) gefertigt worden sein mochte. Sicher ist jedenfalls,

dafs die auf den Text Burignys gestützte Annahme Daltons (Lasciana S. 20), als wäre Laski im November 1536 in Deutschland und Basel gewesen, hinfällig wird. Wir zweifelten schon früher daran, noch ehe uns die Notiz aus dem Baseler Notariatsdokument zuging, auf Grund des Schreibens des Froben und Episcopius an Laski vom 26. Dezember 1536 (Erasmi opp. omn. III., col. 1775), worin diese für eine Spende von 100 Gulden danken, welche Laski für eine Gesamtausgabe der Werke des Erasmus bestimmt. Das Verzeichnis der an Laski gesandten Bücher (expediert wurden sie zu Weihnachten 1536 in drei Fässern) ist noch vorhanden, ebenso die Empfangsanzeige Laskis für die Büchersendung (d. d. Krakau, 5. April 1537 — Baseler Univ.-Bibl. Cod. C. VII. 19. fol. 95). Letztere bringen wir in folgendem zum Abdruck. Wir verdanken sie der überaus grofsen Güte des Herrn Oberbibliothekars Prof. Dr. C. Ch. Bernouilli in Basel. Näheres über den Bibliothekankauf s. Erasmiana, Jahrbuch XIV, S. 336—338 (S.-A. S. 8—10).

III.

Krakau, 20. Dezember 1525. Bibliothek in Kurnik, Cod. 243, fol. 109. Abgedruckt in Acta Tomiciana VII, 343—345.

Andreas Krzycki an Erasmus.[1]

Accepi litteras tuas, Erasme doctissime, accepi et librum, quem una misisti, Rdi. patris dni Gutberti Tonstalli, epi. Londinensis,[2] utrumque munus multis nominibus gratissimum: atque hoc imprimis, quod nescio, quo meo genio me etiamnum sacris addictum policiores istae litterae adeo delectent, ut prorsus avelli nequeam, ut penitus facere non possim, quin et a sacris litteris et a negotiis, quibus assidue distringor, suffurer[3] semper aliquid temporis, quod illis impertiam, et proinde horum studiorum et priscae illius cultioris theologiae aevo nostro principem et assertorem meum Erasmum non potui iam pridem, quantumlibet mihi de facie ignotum, non impense amare et suspicere. Norunt hic omnes litterarum professores, quanti fecerim semper tuas perdoctas et cultissimas lucubrationes, dicas utlibet batavas, certe eiusmodi sunt, ut cum omnibus priscis, sive graeci sint sive latini, certare possint, idque teste non uno[4] Cricio, sed orbe. Quidquid usquam emersit tui, mox habendum mihi, mox a Musulis meis Scyticis illis quidem commendandum et formis apud nos excudendum erat. Hunc meum perpetuum in te amorem et studium non erat hactenus ea occasio tibi declarandi, quae me hominem minime ambitiosum vindicaret vel a tua vel aliorum suspicione ambitus memoriae tuarum lucubrationum: quod unum curare plerosque

video[5] etiam immerito, quamquam et hoc felicissimum videri potest vel falso laudari ab Erasmo. Verum cum ipse hanc ansam mihi ultro praebueris, cum hunc hominem amare animum in tuum induxeris, qui dudum vel solius noticiae, nedum amoris tui erat cupientissimus, cogita, quantae mihi voluptati, quanto solatio tuae fuerint litterae.

De libro quid multa loquar? Nihil magis apposite magisque ex re mea mitti a te potuit; stultus ego putans calculos et ratiocinaria ad mercatores magis[6] quam ad episcopos pertinere, omitto hactenus, quod dicere ausim, tam officialium quam etiam dispensatorum meorum rationem unquam exegi, oblitus interim, quid nos vel summus ille magister noster Christus docere videatur, dum illos heros, illos patres familias cum servis et villicis suis rationem ponentes nobis depingat; cui meae tantae socordiae frigidam, ut dicitur, aspersisti, dum et tu, vir tantus, et illius alterius viri tanti talem librum misisti, quorum alteruter nedum calculos tractare, verum et in medio foro saltare mihi facile persuaderi posset. His igitur tantis auctoribus accingor ad novum[7] in hac parte vitae meae institutum, praesertim cum ea adhuc sit aetas, in qua vel discere vel animum aut vitae tenorem mutare non perinde turpe nec difficile videatur, quamvis verear, ne curae et occupationes aulicae non calculos modo, sed et alia omnia studia mea mihi intercipiant, quibus solis miserum me natus esse videor, ita tentanti mihi saepe me ex undis istis eripere et memet mihi et literulis meis asserere, quo magis ad portum appulisse videbar, hoc magis ventus nescio quis in altum me repellebat. Iactor igitur, mi Erasme, si quid de me scire optas, ut agitor in hoc pelago miser non equidem fumis hisce honorum, quibus alii capiuntur, illectus, sed partim propinquorum voluntate, partim benignitate in me principis mei, quam vel hinc abunde metiri potes, quod et episcopatum mihi nihil minus cogitanti contulit et nugas nostras litterarias, quaecunque illi offeruntur, in peculiaribus suis scriniolis secum ferat et asservet, hac una sorte vel ipsi divino Homero culex ego comparandus.

Redeo nunc ad tuas litteras. Scribis Mgcum. Hieroslaum a Lasco libellum quendam meum adversus Luteranos[8] tibi obtulisse, factum id quidem ab eo nostra mutua benevolentia et forte gratia declarandae religionis nostrae illibatae. Verum mihi displicet sane eas nenias ad te, virum tantum, perlatas, quae me[9] quodammodo invito mihi exciderunt. Nosti enim, mi Erasme, quam hoc saeculo nullus angulus suis censoribus et vitilitigatoribus non abundet, quantumque istius modi, sive crabrones sint, sive etiam scarabei exhibere soleant negotii bonis viris, etiam summatibus.

Eorum morsus clandestinos neque ego vitare potui, quod et tua semper omnia et Luteri nonnulla, quae initio recte monuisse videbatur, interdum tueri solebam. Nec defuerunt sycophantae, qui et apud Summum Pontificem quaedam[10] comminiscerentur. Moverat praeterea stomachum Luteranae linguae impuritas, qua et sacra omnia et nos singulatim episcopos adeo foede et impudenter incessivit,[11] ut talia probra ne scurra quidem levissimus cogitare nedum iactare absque crimine et rubore posset. Unde facile coniicies, qualis esset fons iste, ex quo tanta insaniarum et probrorum flumina manarent, edideram tum illud libelle, quidquid erat, partim dolore motus partim vero, ut illis censoribus meis os obstruerem, idque pro velitum duntaxat acie instruens interim phalangem ex cataphractis quam possem, si quid ille referire conatus esset. Verum cum nec post alteram ipsius libelli Romae impressionem ille mutiverit quidquam, perindignum forte putans sua gravitate et modestia, ego etiam milites meos in castra reduxi, satius existimans cum ingeniis non conflictari eiusmodi, quae non nisi ex furiis et maledictis constant, quibus vinci, quam vincere semper honestius esse[12] duxi.

Quid alterum illud fuerit epistolae, qua res gesta ut ars describitur, prorsus nescio, nisi forte tragoedia nostra pruthenica[13] sit eo usque perlata et haec ipsa epistola, familiariter a me ad amicum scripta, vulgata est e vestigio per Illmum. dnum. Christophorum a Schydlowiecz, palatinum, regni huius cancellarium, utriusque nostrum amantissimum me modis omnibus reclamante. Haec omnia, mi Erasme, indigna quidem sunt, ex quibus tantum mihi Musarum et Rhetorices tribuas; utcunque sunt, gaudeo plurimum eam ansam utrique nostrum praebitam amicitiae et benevolentiae inter nos coëundae, quam ut mutuo amore et officiis alamus roboremusque, te etiam atque etiam rogo.

Mi Erasme, iam et nos, ut videmur longinqui Sarmatae, non ignoramus, quae intemperiae teneant istam Germaniam vestram. Dii immortales, itane perpetuo comparatum est, ut in se summa ruant? Quot iam regna et imperia, cum ad summum pervenerunt, corruerunt! Id quis Germaniae accidere liquido non videt, quae cum militari disciplina, tum urbibus, arcibus[14] mercimoniis ac deinde ingeniis et litteris omnes reliquas nationes iam plane superare nec immerito creditur? Hem tibi ex improviso tempestas,[15] quae omnia in naufragium sic agit, ut ne in sacra quidem anchora quidquam spei relictum videatur, idque tam foede et indigne, ut citra lacrimas commemorari non possit. Nimirum hoc faciunt coelestia numina laesa, cum quibus pugnare quam[16] temerarium sit, satis nos vel fabellae poetarum nedum historicorum fides

admonet. In ea Babylone confusissima et tanta errorum malorumque Lerna te agere, mi Erasme, decus aevi nostri et magnum litterarum columen, videtur iuxta miserum et indignum. Nam quid tu istic facias, ubi, si quid recte mones, nemo obtemperat. Quare subduc te, rogo, quam primum his turbis teque his, precor, eripe flammis, eo magis ex re tua et litterarum feceris, quod, ut ad nos quam primum [non][17] commigres, non video. Habemus regionem ex germana quidem et sarmatica constantem, sed quam libenter inhabitant etiam hi, qui suas prae ceteris felices et fortunatas esse iactant, habemus principem, de cuius virtute, prudentia, benignitate, religione et rebus gestis dici satis non potest, habemus senatum sapientissimum, habemus satrapes non minus litterarum, quam armorum cultores, habemus ingenia non vulgaria, habemus et nobile Musaeon, habituri etiam Frobenios,[18] si aderit Erasmus. De vocatione et conditione te digna ad me recipio: annue duntaxat et iube, quid fieri a nobis velis. Nolo, dicas te senem et invalidum; ea est aurae nostrae salubritas, ut per eam vel revivescere te posse existimes, ea potius quidem probata virtus, ut eius usu brevi calculo tuo opponere possis. Tu igitur quid facturus sis, tempori[19] cogita et nos quam primum certiores reddas. Mi Erasme, vale optime et tuum ex animo Cricium mutuo dilige. Cracoviae XX^a Decembris.[20]

[1] Über Krzycki und sein Verhältnis zu Erasmus s. Jahrbuch XIV, S. 339—340 (S.-A. S. 11—12). [2] Gemeint ist Cuthbert Tonstalls Schrift „De arte supputandi libri IV. Londini 1522", welche Erasmus Krzycki gesandt hatte. [3] Die letzten sieben Worte fehlen im gedruckten Text. [4] In den Acta Tomiciana (A. T.) solum. [5] A. T.: vides. [6] A. T.: potius. [7] A. T.: meum. [8] Es ist die Schrift: Encomia Lutheri ὡς ἐκ τρίποδος, Andreae Cricii episcopi premisl. in Lutherum oratio etc. Vgl. darüber Morawski, Carmina Cricii, S. 99, Anm. 1 und Bukowski, Dzieje reformacyi w Polsce. Kraków 1883. B. I. S. 533—535. [9] Fehlt in A. T. [10] Fehlt in A. T. [11] A. T.: incessit. [12] Fehlt in A. T. [13] Andreae Cricii ad Ioannem Antonium Pulleonem, Baronem Burgi, Nuncium apostolicum in Ungaria, de negotio pruthenico epistola. Crac. Vietor, 1525. Diesen Brief gab auf Geheiſs des Reichskanzlers Szydłowiecki der Schlesier Matthias Pyrser heraus. (Auch abgedruckt in den Acta Tomiciana VII, 249—256.) Krzycki verteidigt darin die Herzog Albrecht von Preuſsen gegenüber beobachtete Politik des Königs Sigismund. [14] Fehlt in A. T. [15] In A. T.: Ex improviso oritur tempestas. [16] In A. T.: certare quoniam. [17] Fehlt im Mscr. und A. T., ist aber wohl zu ergänzen. A. T. liest quamquam, statt quod, wie im Mscr. [18] Johann und Hieronymus Froben, die bekannten Buchdrucker in Basel, bei welchen

so viele Schriften des Erasmus erschienen. [19] In A. T. umgestellt. [20] Im Mscr. ist das Datum in neuerer Zeit mit Bleistift hinzugefügt. — Vorliegendes Schreiben ist die Antwort auf den Brief des Erasmus vom 5. Oktober 1525. Opp. omn. III, col. 897 und Acta Tomiciana VII, 342. (Hier mit dem Datum des 3. Oktober.) Herr Dr. Celichowski in Kurnik hatte die Güte, den Text der A. T. mit dem Mscr. zu kollationieren.

IV.

Krakau, 21. Januar 1526. Breslauer Rhedigerana. Cod. 254 Nr. 12. Abgedruckt in Történelmi Tár. Jahrg. 1885. S. 349—351.

Johannes Antoninus an Erasmus.[1]

Quod hactenus ne verbum quidem scriberem ad Tuam Amplitudinem, mi pater, in causa erant res nostrae, quae varie habebant, quemadmodum declarabunt mox secuturae litterae, graves illae futurae et ad persuadendum penitus instructae. Hoc enim tempore non potui praeter summam summarum, quod vocant illi, ad T. A. scribere aliud quidquam sero nimis de huius tabellionis abitu factus certior. Plutarchi libellum de non irascendo[2] tertio nonas Decembris primum vidimus Cracoviae, tam solent optima quaeque omnia manibus perteri prius, quam ad nos perveniant. Hunc primo quoque tempore misi Magnifico D. Alexio[3] tam auro quam argento nimis perpolitum. Dici non potest, quam placeat liber hic, immo ille Erasmi animus, viro huic, qui T. A. adornat magnifica dona, verum illa Amplitudini Tuae ante proximum mercatum Franckfordensem mitti nequaquam possunt. Reposuit apud me Clarissimus Io. Henckell,[4] Sacrae Reginalis Maiestatis Ungariae a sacris contionibus, munus quoddam cum litteris Tuae Amplitudini mittendum. Non audebam litteras a munere seiungere, et hic tabellio nolebat muneribus occupari, proximum erat vel haec tamdiu tenere, quamdiu mercatores nostrates Franckfordiam proficiscerentur. Non vidi ego in Ungaria hominem apud Reginam, Regem ceterosque optimates regni hoc uno magis gratiosum neque vidi, qui in concionibus, domi, foris, per omnem occasionem purius Erasmum illum Magnum admiraretur. Nullus est liber Erasmicus, qui in huius bibliotheca non habeat principem locum, neque gravatur, si decies eadem in lucem dentur, coëmere. Quidquid praedicat inculcatque populo, totum hoc spirat Erasmi paraphrasim. Habuit Ungaria multos, ita audio, sycophantas qui venenum Romae haustum nisi sunt apud Ungaros evomere ad omnem honestam Erasmi recordationem, illos vir iste unicus

ita compescuit, ut ne hiscere quidem audeant amplius. Non potest Tua Amplitudo illum de Concionando librum ulli mortalium rectius dedicare,[5] vel quod tuo nomini tam unice studet, vel quod nolit unas ad se Erasmi litteras, sic dicebat ille in multa clarissimorum virorum frequentia, beneficio quantumvis pingui ac assiduo commutare. Si unicae litterae ab Erasmo ad illum tanti fiunt, quanti habebuntur non iam unicae, sed ingens volumen? Ausim promittere illum nemini episcopo, abbati cessurum esse, si, quod somnio, contingeret. Non habet hic vir benignitatis aliquem modum, omnibus etiam mediocriter doctis suppeditat, quantum omnes possunt mirari. Neque vero Reginae est solum concionator, est etiam Parochus Cassoviensis, Archidiaconus Tornacensis, potuisset iam antea esse episcopus, si voluisset homo minime ambitiosus, doctus ad multorum invidiam usque. Sed haec alias. Magnificus Palatinus Cracoviensis, D. Christophorus,[6] et coram et per litteras me rogavit, velim illum T. A. commendare, qui quidem tibi aurea et pretiosissima dona soceri mei manu elaborata ad succedentem hunc mercatum Franckfordensem missurus est. Idem me rogavit Rmus Praesul Andreas Critius, cuius eruditionem ex hoc suo libello[7] perspicere potest T. A., qui etsi culpet quaedam Sarmatica, non tamen ita culpat, ut praesentia sint, immo medicorum more monstrat remedia, quibus, si pullulare velint mala, arceantur. Haec propterea addo, ne ex hoc libello colligas quaedam asperiora, quibus commode possis te de adventu ad nos excusare. Atque utinam possent T. A. persuadere Critii nostri litterae, ut triumpharet Antoninus. Tamen ut non venias, est aliquid a Christianissimo Rege invitari tot ac tantis pollicitationibus. Iustus Decius, Secretarius Sacrae Regiae Maiestatis, nuper (o miseriam conditionem mortalium) equo insidens paulum citatiore os brachii, quod adiutorium vocant, fregit in cursu, qui ne nihil scriberet ad T. A. suapte manu, scripsit altera manu haec paucula, tenente chartam uxorcula eius. Cupit hic quoque T. A. commendari; quoniam T. A. mirifice amat, dignus esse debet tuis commendacionibus. Habent certe, mi pater, heroes isti magnum campum suarum commendationum, sed quod angustum sit mihi tempus, non possum, quemadmodum cuperem, praestare quod illis in manus recepi meliori compendio. Propone tibi interim omnes omnium potissimas commendationes undecumque ad T. A. perscriptas esse. Huiusmodi commendationibus sunt dignissimi: Illustris Palatinus ob istam immortalem Linguam tuus erit perpetuo, Rmus Praesul Critius, his litteris, hoc libro Arithmetico,[8] ad tuum amorem provocatus T. A. pro animi tui sentencia, ubi velis, quando et quoties velis, libenter subscribet. Iustus mecum

illius magni Erasmi imperium rogat, qui ita nos a T. A. certo amari nobis persuasimus, si frequenter nobis imperabis, qui nobis cuiusvis numinis es loco. Te suspicimus, veneramur, celebramus, eiusmodi animo in te sumus, ut nulli tuorum sit unquam concessurus. Cracoviae Lutherus pessime audit. Bene valeat T. A., quam Opt. Max. Iesus incolumem tueatur. Cracoviae male affectis oculis et lippientibus, feriis D. Agnetis 1526.

E. A. T.

deditissimus
Antoninus medicus,
filius.

Rogo intelligat Palatinus, Critius ac Iustus me voluntatibus illorum satisfecisse, ne dicant postea mihi quod audire nollem. Paravi ego quoque munus Tuae Amplitudini, ut vereor tamen, ne sit tam pretiosum, quam est merita tua benignitas, quae me non dedignata est denuo commendare posteris. Mittetur hoc T. A. cum reliquis ad Quadragesimam. Salutat Amplitudinem Tuam uxorcula mea. Ego vero saluto Clariss. D. Ludovicum Berum, D. Amerbachium Bonifacium, D. Frobenios cum Domina, D. Glareanum, Sichardum, Levinum[9] diligenter.

Adresse: Magno huius seculi ornamento clarissimo domino Erasmo Roterodamo, omnium bonarum literarum vindici incomparabili, domino [et pa]trono observandissimo.

[1] Über Antoninus vgl. Erasmiana im Jahrbuch XV, S. 117—120 (Sonderabdruck S. 24—28). Betreffs des Todesjahrs ist dort zu berichtigen, dafs Antoninus bereits im J. 1564 nicht mehr unter den Lebenden weilte. Vgl. Wierzbowski, l. c. I, 57. Der Arzt Schneeberger, der Schwiegersohn des Antoninus, widmet in diesem Jahre seine Schrift „De bona militum valetudine conservanda“ König Sigismund August und beschliefst die Widmungszeilen mit der Angabe: Cracoviae ex S. M. tuę olim (nicht dim [?!], wie bei Wierzbowski) medici Ioannis Antonini pię memorię soceri mei aedibus mensis Martii die 22. Anno 1564. Im Mai 1562 lebte er noch. Vgl. Ossolinski, l. c. II, 262. Ich hatte oben Antoninus den Schwager Schneebergers genannt, der im Vorwort der „Książki o zachowaniu zdrowia człowieczego“ den Übersetzer dieser Schrift Jan Antoninus Schwager und leiblichen Bruder seiner verstorbenen Frau nennt. Indessen ist der Übersetzer der „Książki“ nicht unser Antoninus, der Freund des Erasmus, sondern jedenfalls sein gleichnamiger Sohn, von welchem in der erwähnten Widmung nur allgemein bemerkt wird, dafs er sich seinem Vaterlande möglichst dienstbar zu erweisen bemühe. Dieses verwandtschaftliche Verhältnis wird um so klarer, wenn man bedenkt, dafs Schneeberger erst 1530 geboren wurde. [2] Plutarchi libellus

de non irascendo. Eiusdem de curiositate. D. Erasmo Roter. interprete. Basileae Io. Frobenius. 1525 m. martio 8°. [3] Gemeint ist Alexius Thurzo, welchem diese Schrift Plutarchs zugeeignet ist. Er war Reichsschatzmeister unter den Königen Wladislaus und Ludwig, später unter König Ferdinand I. Premierminister, Statthalter in Ungarn, Bruder der Bischöfe Johann (von Breslau) und Stanislaus (von Olmütz), welche beide mit Erasmus in brieflichem Verkehr standen. Vgl. über ihn Bauch, Kaspar Ursinus Velius. Ungarische Revue von 1887. S. 207. Lepszy, Turzonowie w Polsze. (S.-A. aus dem Przegląd Polski.) Kraków 1890. S. 16. [4] S. über ihn Bauch, Dr. Johann Henckell, der Hofprediger der Königin Maria von Ungarn. (S.-A. aus der Ungarischen Revue.) Budapest 1884. Zur Stelle S. 7 ff. Einige Nachträge dazu lieferte Bauch in der Zeitschrift für Gesch. und Altertum Schlesiens, B. XXXIV (1900), S. 382—384. [5] Der treffliche „Ecclesiastes sive de ratione concionandi“ erschien, lange vorbereitet, erst im J. 1535 in Basel. Gewidmet ist diese berühmte Unterweisung für Prediger dem Bischof von Augsburg Christoph Stadion. [6] Christoph Szydlowiecki, Reichskanzler und Palatin von Krakau. Vgl. Jahrbuch XIV, S. 338 (S.-A. S. 10). [7] Gemeint ist wohl das im J. 1522 in Krakau gedruckte Poem „Religionis et reipublicae querimonia“. (Abgedruckt bei Morawski, Carmina Cricii, S. 89—98.) Über die späteren Schriften Krzyckis, welche er Erasmus übersandte (Encomia Lutheri [1524], Ad Pulleonem de negotio Pruthenico epistola [1525], De afflictione Ecclesiae [1527], De ratione et sacrificio Missae [1529], vgl. oben S. 202, Anm. 3 u. 4, und Kopera, l. c. S. 4, Anm. 6. Es vermittelten hierbei Jaroslaw und Johann Laski, Antoninus und Martin Dombrowski. [8] Gemeint ist Cuthbert Tonstalls „De arte supputandi libri IV. Londini 1522“, welche Erasmus Krzycki gesandt hatte. Vgl. oben S. 199. [9] Alles bekannte Persönlichkeiten aus dem Freundeskreise des Erasmus. Neben dem Baseler Theologen und Kanonikus Ludwig Bär der grofse Rechtsgelehrte Amerbach, der in so herzlichen Beziehungen zu Erasmus stand, wie die bekannte Buchdruckerfamilie der Froben. Heinrich Glarean (eigentl. Loriti), eng mit Erasmus besonders auch in religiöser Beziehung verbunden, ist damals Professor der Philosophie in Basel, ausgezeichnet als Kommentator zahlreicher Klassiker; Johann Sichard lehrte in diesen Jahren ebendort Rhetorik, gab sich jedoch später juristischen Studien hin und wurde Professor der Rechte in Tübingen. Der wenig bekannte Levinus (eigtl. Algoet) ist ein Amanuensis des Erasmus.

V.

Basel, 28. April 1526.

Widmung zu Galeni Medicorum principis exhortatio ad bonas artes, praesertim medicinam, de optimo docendi genere et qualem oporteat esse medicum. D. Eras. Roter. interprete.[1]

Ornatissimo Ioanni Antonino Cassoviensi, medico, Erasmus Roterodamus S. D.

Ornatissimi viri Ioannis Henckelii litteris[2] ut mihi tui reditus adempta spes est, Antonine charissime, ita non mediocriter mitigatum est absentis amici desiderium, posteaquam intelligo, te summis magnatum favoribus ac praemiis amplissimis apud tuos alligari, praeterea ductam uxorem puellam non minus sanctissimis moribus, quam forma praestantem, quae te non sinit avolare tenetque grata compede vinctum. Reliquum est, ut hoc, quo licet, modo mutuas inter nos fabulas misceamus. Prodiit totus Galenus sua lingua nobis loquens, cuius primitias ad te mitto, inflammandis ad rei medicae studium iuvenum animis versus: et quidem maiore negocio, quam credas. Causam non eloquar, verum ipse, si non gravaberis nostra cum Graecis conferre, statim intelliges minorem fuisse laboris portionem vertere. Margaritum tuum haudquaquam patietur mihi excidere amabilem istum nivei pectoris tui candorem. Neque me fallitur, quid *αἰνίττεται* concionatoris Sebastianus,[3] videlicet Erasmum maledicorum iaculis expositum. Reddita sunt et a clarissimo Christophoro, palatino Cracoviensi, ἀπερείσια δῶρα,[4] qualia ne rei quidem indecorum fuit vel dare vel accipere. Rescribam singulis, nisi quod hic libellus in publicum emissus aliqua fortassis occasione celerius istuc perveniat, quam epistolae. Bene vale, mi Antonine, cum suavissima coniuge, cui precor, ut tecum contingat feliciter consenescere. Basileae, quarto Calend. Maias. Anno 1526.

[1] Die älteste Ausgabe erschien bei Froben im Mai 1526. Über andere Ausgaben s. Bibliotheca Erasmiana. Séconde Série. S. 26 u. 27. [2] Dieser Brief Henckels ist nicht bekannt. [3] Mit concionator ist jedenfalls Henckell gemeint, und Sebastian mag sein Briefbote gewesen sein; *αἰνίττομαι* = dunkel andeuten. [4] Vgl. oben im Briefe des Antoninus S. 204 und Opp. omn. III, col. 954. Es waren eine goldene Uhr, ein goldener Löffel und ebensolche Gabel gefertigt von Hannes Zimmermann, dem Schwiegervater des Antoninus. Die goldene Uhr vermachte Erasmus dem Theologen Ludwig Bär, die beiden andern Gegenstände erhielt Beatus Rhenanus. Vgl. das Testament des Erasmus vom 20. Februar 1536 bei Kan, Erasmiana. Erasmiani Gymnasii Programma litterarium. Roterodami 1891. S. 29 und Kopera, l. c. S. 7, Anm. 2.

VI.

Krakau, 28. März 1527. Leipziger Univ.-Bibl. Burschersche Sammlung.

Leonard Coxe an Erasmus.[1]

Er beginnt mit überschwenglichen Entschuldigungen, dafs er überhaupt an ihn zu schreiben wage, er hätte es nicht gethan, wenn ihn nicht der Palatin[2] dazu aufgefordert hätte, dem niemand etwas abzuschlagen wage . . . tum publicus hic bonarum litterarum professor eam detrectare provinciam qui potui? Es habe ihn aber der Umstand ermutigt, dafs Erasmus ihn im Briefe an Laski, der jetzt einer seiner Gönner sei, habe grüfsen lassen.[3] Dafs die Tataren vom Fürsten Konstantin, dem Oberbefehlshaber des litthauischen Heeres, besiegt worden seien,[4] sei ihm wohl schon bekannt, Genaueres werde er aus der deutschen Beschreibung des ihm ganz ergebenen Justus,[5] welche er beilege, erfahren können. Dieser habe den ganzen Sommer über, ja das ganze Jahr schon gekränkelt, doch gehe es ihm jetzt von Tag zu Tag besser. Der Propst von Kaschau[6] habe die Erlauer Propstei, welche 1000 Goldgulden jährlich einbringe, und das Archidiakonat von Torna, dessen Einkünfte sich auf 300 Gulden beliefen, vor wenigen Tagen niedergelegt, er würde auch die Pfarre in Kaschau aufgegeben haben, wenn ihn nicht die Bürger durch inständige Bitten davon abgehalten hätten. Er habe nämlich beabsichtigt, ihn (Erasmus), aller amtlichen Sorgen bar, aufzusuchen, was er jedenfalls noch thun werde; Johannes a Lasko habe, da er den Erzbischof, der ihn nicht von seiner Seite lasse, begleiten müsse, seinen Anian[7] bei ihm zurückgelassen, dessen Begabung, Sittenreinheit und Ernst Erasmus ja sehr wohl bekannt sei. Kein Tag vergehe, ohne dafs Erasmus erwähnt werde. „Nos tecum, mi Erasme, et mane saepenumero versamur et in prandio vescimur tecum, tecum a prandio frequenter obambulamus, tecum una sumus in coena, tecum noctem ipsam iocundissime producimus, tu nobiscum semper es, nos, quanti quanti sumus, nunquam a te diiungimur, adeo, ut quod de divo Ambrosio fertur, ut simul in duobus locis eodem temporis momento fuisset, idem et tibi accidit itidem et nobis.“ Der Bischof Andreas Critius sei am Tage vor der Abfassung des Briefes zum Bischof von Plock ernannt worden.[8] So hätten diesen Bischofssitz nacheinander drei hochberühmte Männer innegehabt, der von Beroaldus in den meisten seiner Werke gerühmte Erasmus Vitellius,[9] nach ihm Raphael Leszczynski, ausgezeichnet durch seine Sprachenkenntnis, und nun Krzycki, „quem quoties nomino, absolutum omnis virtutis

exemplar nominare me puto". Dieser liebe den Erasmus, wie kaum jemand, er habe am Feste der Verkündigung Mariä, als er bei ihm zu Tische gewesen, an Erasmus schreiben wollen. Unter seiner (des Coxe) Obhut befinde sich Krzyckis Schwestersohn, ein Jüngling von grofser Begabung und warmer Freund der Wissenschaften. Ihm und seinen anderen Hausschülern trage er jetzt des Erasmus „Copia" vor, welche er bereits vor fünf Jahren in Krakau öffentlich vorgetragen habe, später, nach Ungarn berufen, habe er dort das Werk zweimal vor einem zahlreichen Auditorium gelesen. Dieser Jüngling sei Erasmus so zugethan, dafs er ihn aufzusuchen wünsche, was ihm um so leichter fallen könne, da er im Besitze dreier sehr fetter Beneficien sich befinde. Wenn er ihn mit einigen Zeilen zu weiteren fleifsigen Studien ansporneu werde, so werde er dadurch den Bischof zu grofsem Dank verpflichten, „et, ut graece claudam, *δωρεάν,* licet ista non moreris, *οὐ γράψεις*". Andreas Zebrzydowski heifse der junge Mann. Datiert ist der Brief: Cracoviae e contubernio Hierusalem, 5 Cal. April. Anno a natali Domini 1527.

Im Postscriptum bittet Coxe um Erklärung der ihm unverständlichen Ausdrücke im ersten Buche der „Copia": „Synere ac melle fluere videtur". Das Wort „cinnar" finde er bei Plinius, alle Drucke der Erasmischen „Copia", die Schürerschen, wie Frobenschen läsen „synere".[10]

[1] Über den Engländer Leonard Coxe, den Mentor des Andreas Zebrzydowski, vgl. Jahrbuch XIV, S. 440—41 (S.-A. S. 12—13). Dieser Brief, wie die folgenden aus der Burscherschen Sammlung, wird im Wortlaut von Prof. Dr. Foerstemann veröffentlicht werden. [2] Szydłowiecki, Palatin von Krakau. [3] In den erhaltenen Briefen (in Betracht kommt nur der Opp. III, col. 916—918 abgedruckte) findet sich ein solcher Grufs nicht. Da Coxe vor seiner Ankunft in Polen Melanchthon in Tübingen gehört hatte (Bauch, Dr. Johann Henckell, S. 5 u. 6), so mag er auch Erasmus besucht haben. Auch der Ton des Briefes rechtfertigt neben dem Grufse die Annahme einer vorausgegangenen persönlichen Bekanntschaft. [4] Es ist der Sieg des Fürsten Konstantin Ostrogski über die Tataren bei Kaniow gemeint, in welchem 26000 Tataren fielen. Vgl. folg. Anm. [5] Es ist dies der „Sendbrieff von der grofsen schlacht und sigg so Kü. Ma. von Poln volk in Litten am 27ten Tag Januarii des 1527 Jars mit den unglaubigen Tartern gehabt hat". Derselbe ist vom 21. Februar 1527 aus Krakau datiert und von Decius an Wilhelm Weidolt in Nürnberg gerichtet. Der seltene Druck findet sich als Unicum in der Bibliothek des Grafen Czarnecki zu Rusko im Posenschen. Vgl. Hirschberg, O życiu i pismach Decyusza S. 72, und Wierzbowski, l. c. III, 2123.

[6] Johann Henckel. Auf seine Veranlassung war Coxe zum Rektor der Schule in Leutschau in Ungarn berufen worden, wo er jedoch nur bis zum Dezember 1521 verblieb, worauf er die Leitung der Schule in Kaschau übernahm. [7] Über Anianus Burgonius vgl. Jahrbuch XIV, S. 336 (8) und Dalton, Unveröffentlichte Briefe des Anianus Burgonius. Prager evangelisch-reformierte Blätter. November und Dezember 1892. S. 111—114 und 124—129. [8] Die päpstliche Bestätigung erfolgte erst am 29. April d. J. Theiner, Monumenta Poloniae et Litthuaniae II, 449. [9] Sonst Erasmus Ciołek genannt. Vgl. über ihn Lukas, Erazm Ciołek, biskup płocki (1503—1522). Warszawa 1878. Die Rede, welche Ciołek auf dem Augsburger Reichstag im J. 1518 vor Kaiser Maximilian I. gehalten hatte, gab der kaiserliche Rat Jakob Spiegel heraus und widmete sie Erasmus. (Panzer, Annales typographici VI, p. 149.) [10] In der vom 21. Mai 1527 datierten Antwort auf diesen Brief (Opp. III, col. 983) erklärt Erasmus, er habe das Wort „synar“ in einer sehr alten, wohl der ersten Ausgabe des Aulus Gellius gefunden und es für gleichbedeutend mit piper gehalten. In der Aldiner Ausgabe stehe statt dessen „σειρήνων“.

VII.

Krakau, 1. April 1527.[1] Leipziger Univ.-Bibl.[2]

Johannes Antoninus an Erasmus.

Er dankt für die Widmung der Schriften Galens[3] und die übersandten Briefe. Erasmus' anerkennende Äufserungen über ihn, seine Empfehlungen hätten ihn nicht nur aus der Finsternis ans Licht gezogen, sondern auch die Grundlagen einer angenehmen und ehrenvollen Lebensstellung unter ihn schätzenden und ihm wohlwollenden Menschen für ihn geschaffen. Über die Zustände in Ungarn habe ihm wohl Ursinus[4] und Piso[5] berichtet. Die augenblickliche Lage des Königs Johann,[6] vereint mit seiner Umsicht, gestattete ihm ruhig die Drohungen Ferdinands gering zu achten. Es sei Aussicht vorhanden, dafs es dem Krakauer Palatin, der schon vorher bei Ferdinand in Prag gewesen sei, gelingen werde, die streitenden Fürsten zum Frieden zu bewegen, denn sonst drohe Mähren und Österreich im künftigen Sommer von neuem die Türkengefahr; in Polen besorge man einen Einfall der Tataren. Er habe den Brief des Geschäftsträgers an den Karthusianer gelesen und herzlich über die Bemerkung des Gerbers gelacht, man müsse Natalis Beda[7] die Haut abziehen, sie würde die eines recht grofsen Esels abgeben und für viele Bände ausreichen.

Er wünsche zu wissen, in welcher Weise sich Thurzo erkenntlich gezeigt habe.[8] Henckell habe seine Herrin[9] verlassen, ihrem Rufe, nach Prefsburg zu kommen, habe er nicht Folge geleistet aus Rücksicht auf König Johann, der ihn schon von frühester Kindheit an sehr lieb habe und hochschätze und ihm ein Bistum angetragen habe, das der wenig ehrgeizige Mann wohl ausschlagen werde. Ihr gemeinsamer Plan, in diesem Monat Erasmus aufzusuchen, sei leider gescheitert. Als er bereits bei ihm eingetroffen, sei kurz vor der Abreise ein Schreiben des Magistrats von Kaschau eingetroffen, wonach der König die Abreise Henckells der im Inlande herrschenden Unruhen wegen nicht gestattet habe. Das Genauere werde ihm der Überbringer des Briefes, Severinus,[10] berichten, der einen Teil des Winters bei ihm zugebracht habe. Er bittet ihn auch die übrigen Schriften Galens, wenigstens die bedeutenderen, herauszugeben. Die von Calvus[11] besorgte, bei Cratander[12] gedruckte Übersetzung des Hippocrates sei leider sehr mangelhaft. König Johann wolle ihn in seine Dienste nehmen, doch möge er seine Freiheit um keinen Preis aufgeben und bitte Erasmus um Rat, ob er dem Rufe folgen solle. Seine Frau lasse ihn grüfsen. Er empfiehlt ihm Martin Dobergast,[13] Prediger in Krakau, einen Bewunderer seiner Werke, einen Mann von grofsem Wissen und lauterem Lebenswandel. Noch viele andere wünschten Erasmus empfohlen zu werden, doch seien sie ihm verdächtig. Der Bischof von Plock, Cricius, habe ihn gebeten, er möge sein Buch über „die Betrübnis der Kirche“[14] dem Briefe beilegen.

[1] Erasmus' Antwort auf diesen Brief steht Opp. omn. III, col. 1052/53, datiert „Anno 1527“. Sie ist jedenfalls um den 16. Mai desselben Jahres abgefafst, denn in jenen Tagen sandte Erasmus eine gröfsere Briefpost nach Polen (Schreiben an Szydłowiecki, Krzycki, Zebrzydowski, Laski, l. c. III, col. 978—982, vgl. besonders im Briefe an Krzycki die Erwähnung des übersandten Buches, von welchem am Schlusse unseres Briefes die Rede ist). Antoninus schrieb ein zweites Mal im Oktober des Jahres (dieser Brief ist bisher nicht aufgefunden), worauf Erasmus am 9. Dezember erwiderte. L. c. III, col. 1045/46. [2] Vgl. die Bem. bei Nr. VI, S. 209, Anm. 1. [3] Vgl. Nr. V, S. 207. [4] Kaspar Ursinus Velius (1493—1539), der bedeutendste schlesische humanistische Dichter, ein Schüler der Krakauer Universität, weilte im J. 1521 in Basel bei Erasmus, kam später an den Hof Ferdinands I., wurde Hofhistoriograph des habsburgischen Hauses und Erzieher Maximilians II. Vgl. über ihn die Biographie Bauchs, Budapest 1886. [5] Jakob Piso († 1527), sächsischer Humanist aus Siebenbürgen, war mit Erasmus persönlich bekannt und

befreundet. Als apostolischer Nuntius weilte er zweimal am polnischen Hofe und schrieb u. a. auch: De conflictu Polonorum et Litthuanorum cum Moscoviticis elegia. Rom 1515. [6] Zapolya. Es ist die Rede von dem nach dem Tode des ungarischen Königs Ludwig II. († 1526 bei Mohacz) zwischen Johann Zapolya, dem Woywoden von Siebenbürgen, und Ferdinand von Österreich ausgebrochenen Thronfolgekrieg. [7] Natalis Beda, einer der heftigsten Gegner des Erasmus, zumal er als Verfechter der Sorbonne auftrat, auf deren Anfrage er schon im J. 1524 des Erasmus Lehre als in vielen Punkten irrig und anstöfsig bezeichnet hatte. Wer der „negociator" und Karthusianer (Petrus Sutor?) sein mag, ist auch aus der Antwort des Erasmus nicht zu ersehen. [8] Für die Widmung der Schriften Plutarchs „De non irascendo". Vgl. oben Nr. IV, Anm. 2 u. 3. [9] Maria, die Witwe Ludwigs II., später Statthalterin der Niederlande. [10] Severinus Olpejus — „iuvenis ad studia natus" rühmt Antoninus von ihm. Vgl. Opp. omn. III, col. 1045 und 1057. Dalton vermutet in ihm einen Angestellten des Nürnberger Buchhändlers Koberger. (Lasciana S. 110.) [11] Buchhändler in Ticinum, besuchte Erasmus im J. 1518, der sich über ihn sehr anerkennend äufsert. In der Antwort auf diesen Brief schreibt Erasmus, Calvus sei für die fehlerhafte Übersetzung nicht verantwortlich zu machen, er sei ein einfacher Buchdrucker. [12] Cratander Andreas, Buchdrucker in Basel. [13] Martin Dobrogost, Magister der freien Künste, Prediger an der Marienkirche in Krakau, in welcher er auf Geheifs des Bischofs Tomicki im J. 1525 gegen Luther predigte. Diese Predigten erschienen auch im Druck, doch sind sie heute verschollen. Vgl. Janozki, Janociana I, 59. [14] De afflictione Ecclesiae, Cracoviae, Vietor, 1527. Diese kleine Schrift ist ein Kommentar zum Psalm XXI „Deus, Deus meus, respice me" mit polemischer Tendenz. Vgl. über den Inhalt Bukowski, l. c. I, 537.

VIII.

Breslau, 27. Oktober 1527. — Breslauer Rhedigerana. Cod. 254 Nr. 150.

Andreas Trzecieski an Erasmus.[1]

S. Dabis veniam, Erasme candidissime, quod ego barbarus et prorsus a musis et graciis alienus, audeam te virum omni genere doctrinarum instructum meis illiteratis literis compellare. Facit hoc candor tuus et quaedam benignitas, qua tibi viros omnium nacionum insignes conciliasti, ita ut tui non possint non meminisse. Hinc est, cum ego audirem apud Antoninum Cassioviensem, veterem meum congeronem, tuas laudes praedicari teque ipsi familiarissime scripsisse et apud Magnificum Dom. Christophorum a Sydlowiecz, Cancellarium Principis nostri, tui honorificam

mentionem factam, cum „Lingua“ tua fuisset allata, volebam iam pridem ad te dare meas licet inelegantes literas, sed adversa valetudo non sivit, quae me diu maceravit. Ea fuit ex vulnere contracta nobis in caput inflicto per quendam nobilem, quem ne verbo quidem offenderamus, cum rediremus a Coena in nostrum pandocheum. Ubi meus Antoninus rem bene tenet, cuius pharmacis iam pene deploratus ab Orco sum revocatus. Nunc cum ob pestilenciae ingluviem, quae Cracoviae in omnes regiones urbis a feriis divi Iohannis grassare coeperat, me Lipsiam et tandem Erfordiam Graecarum et Hebraearum litterarum ergo, quarum semper fui studiosissimus, contulissem, et, si per πενίαν licuisset, te quoque visitassem, rediens in itinere Vratislaviae nuncium inveni per plusquam Reverendum Dom. Andream Cricium, epum plocensem, et reliquos viros egregios,[2] tui cultores haud infimos, ad te missum.[3] Nolui eum vacuum meis literis ad te dimittere, in quibus quid aliud scribam, nisi ut tuum Tricesium in tuam amicitiam admittas eumque tuis doctissimis literis salutes, id quod semper ambivit et nunc quoque ambit, vel si amicitia dedignaris, saltem in numerum clientulorum tuorum asciscas. Vale et, si per negocia licuerit, responde. Si quid novarum rerum apud nos sit, arbitror hos heroes, qui hunc nunc nuncium ad te miserunt, abunde omnia scripsisse, alioquin scripsissemus. Iterum vale. Vratislaviae quinto Kalendas Novembris. Anno a restituta salute 1527. Salutat te Ioannes Rullus,[4] conteranus meus, tui nominis, si quisquam est, studiosissimus.

Andreas Trecesius Polonus
ex equestri ordine.

[1] Über Trzecieski vgl. Jahrbuch XV, S. 121 u. 122 (S.-A. S. 29—30). [2] Aufser Krzycki schrieben damals Johann Laski, Antoninus und der Reichskanzler Szydłowiecki. Erasmus erwiderte Anfang Dezember d. J. Opp. omn. III, col. 1045—1047 und 1057. Dafs dieser letztere, an Laski gerichtete, nur „Anno 1527“ datierte Brief aus dieser Zeit stammt, beweist eine Zusammenstellung mit den beiden anderen (col. 1045—47, vgl. insbesondere die Nachricht vom Tode Frobens), die Erwähnung der Einnahme Roms und der im August d. J. dem Oheim Laskis gewidmeten Erasmischen Ausgabe des Ambrosius. Laski erwiderte auf diesen Brief am 20. Februar 1528. (Dalton Lasciana S. 110—114.) [3] Es mag der Opp. III, col. 1057 Georg genannte Briefbote gewesen sein. [4] Johann Rullus aus Krakau, studierte dort und wurde später Schulmeister zu St. Maria Magdalena in Breslau, † 1532. Vgl. Bauch, Aktenstücke zur Gesch. des Breslauer Schulwesens im XVI. Jahrhundert. (Programm der Evangel. Realschule II zu Breslau Ostern 1898.) S. 32.

IX.

Krakau, 28. Februar 1528. Leipziger Univ.-Bibl.

Justus Decius an Erasmus.[1]

Er sende durch Zebrzydowski,[2] einen vornehmen Jüngling, auf Geheifs seines Königs 100 ungarische Goldgulden, deren Empfang Erasmus dem Krakauer Bischof bestätigen möge. Dafs Erasmus schon einige Jahre nicht geschrieben, sei wohl mit seinen vielen Beschäftigungen zu erklären. Für ihn habe das stets Antoninus besorgt, der noch immer schwer krank sei. Er bittet aufserdem, 40 Gulden Glarean zukommen zu lassen, welche Johannes a Lasko ihm zur Beförderung übergeben,[3] er selbst kenne den Mann nicht.

[1] Vgl. Nr. I, S. 196 Anm. 1. [2] Vgl. oben S. 209, über das Geschenk des Königs s. Jahrbuch XIV, S. 338 (10). [3] Es war Laskis klingender Dank für die Schrift „de geographia liber unus", welche Glarean im J. 1527 in Basel herausgegeben und dem nachmaligen Reformator gewidmet hatte. Vgl. Fritzsche, Glarean, sein Leben und seine Schriften, Frauenfeld 1890, S. 193, und Dalton, Lasciana, S. 115 u. 116. An demselben Tage schrieb auch Laski Briefe an Erasmus, Glarean und Beatus Rhenanus. (Lasciana S. 110—116.)

X.

Basel, 27. August 1528. Aus dem Cod. Gothanus chartac. B. Nr. 20, fol. 52b abgedruckt von Horawitz, Erasmiana I. S. 438—440.

Erasmus an Christoph Szydłowiecki.

Quod tibi tantopere placet in scriptis meis nonnullos offendit, quibus haec assidua pacis praedicatio videtur esse principum sine fine dissidentium sugillatio. Quamquam ego nec omne bellum damno, est enim interdum necessitatis, nec quemquam principem sugillo, tametsi negari non potest, ubicunque bellum est, ibi crimen esse vel ab hac parte, vel ab altera, interdum utrinque. Ceterum animos causasque principum Deus iudicat, non ego. Epistola, quam istic excuderunt,[1] non mediocrem invidiam mihi conflavit non apud ipsum Ferdinandum, quo nil aequius, sed apud quosdam aulae Ferdinandicae proceres ob unam voculam, quam prorsus illic nesciebam esse, qua Iohanni[2] regis cognomen addidi, quoniam aliud tum non habebam. Sigismundi regis epistolam[3] humanitatis ac religionis plenam magna cum animi alacritate recepi munusque[4] non absque rubore, quod ego sane ut non promerebar, ita nec expectabam. Et bellorum et factionum tumultus in dies magis ac magis incrudescunt, nec ullam video spem finiendi mali, ni proceres Ecclesiae cum Monarchis positis pri-

vatis affectibus se totos divinae voluntati committant et nisi populus mutata in melius vita placet numinis iram ad eiusdem confugiens misericordiam. Si sic obruantur novae sectae, ut reviviscat improborum monachorum tyrannis aut illorum, qui sub nomine Romani Pontificis hactenus fecerunt quicquid collibuit, hoc erit mutare pestem, non tollere. Res episcoporum ac principum auctoritate temperanda est, ut vincat Christus, triumphet pietas, non hominum improbitas. Qua quidem in re quaeso, ut animum, quem hactenus praestitisti, constanter obtineas, nec ad dextram declinans nec ad sinistram. Opto tuam Celsitudinem quam optime valere, vir clarissime ac patrone singularis.

Datum Basileae VI. Calen. Septembr. Anno 1528.

Addictissimum T. Celsitudini mancipium
Erasmus Roterodamus mea manu subscripsi.

Magnificentia tua Herculis instar pro Atlante saepissime humeros supponit, qua non modo rex dignus est, verum ipsa magis tanto rege digna. Tanta est animi tui moderatio, aequitas, prudentia, humanitas, constantia et quidquid est huiusmodi, ut reliquos longe a tergo relinquas. Ego vel toti orbi decem Nestores huiusmodi tibi similes exoptarem, satis. consultum Reipublicae profecto fieret.

Adresse: Clarissimo viro domino Christophoro de Szydlowietz, Castellano et Capitaneo Cracoviensi ac Regni Poloniae Cancellario.

[1] Gemeint ist der Brief des Erasmus an König Sigismund von Polen vom 15. Mai 1527, welcher bald darauf in Krakau von Hosius, dem späteren Bischof von Ermland und Kardinal, herausgegeben wurde. Der Druck ist betitelt: Des. Erasmi Roterodami Epistola ad Inclytum Sigismundum Regem Poloniae etc. mire elegans, in qua horum temporum conditionem graphice describit. Eiusdem ad amicum quendam Epistola, pia iuxta ac elegans, qua calumniam sibi intentatam, quod aliter, atque par erat, de Sacratissimo Christi corpore sentiret, scite breviterque refellit. Gewidmet ist diese Ausgabe dem Bischof Tomicki. Es finden sich in ihr Lobgedichte auf Erasmus von Johann Lange, Georg Werner aus Patschkau, George von Logau, Coxe und Hosius. Vgl. Szujski, Odrodzenie i reformacya w Polsce. Kraków 1888. S. 57 (B. IV der Gesamtausgabe); Acta Tomiciana IX, 180. Epist. Hosii edd. Zakrzewski et Hipler, B. I, S. CXXXIX und 2—3; Wierzbowski, l. c. III, 2127; Dalton, Lasciana S. 111 und Opp. omn. III, col. 1046, 1057, 1096. Über die zweimalige Absicht des Hosius, Erasmus aufzusuchen (im J. 1529 und 1534). [2] Zapolya, Kronprätendent von Ungarn, Gegner Ferdinands. Hipler, Reliquiae Hosianae im Pastoralblatt für die Diöcese Ermland, 25. Jahrg. Nr. 9 (vom 1. September 1893) S. 109 und Epist. Hosii, B. I, S. X. [3] Vom 19. Februar 1528. Opp. III, col. 1059. [4] Vgl. im vorigen Briefe des Decius Anm. 2.

XI.

Löwen, 12. Juli 1530. Breslauer Rhedigerana. Cod. 254 fol. 376.

Martin Slap Dombrowski an Erasmus.[1]

S. P. Sub discessum istius nuncii, vir excellentissime, cepi hoc beneficiis tuis victus meditari epistolium. Id enim indignum me esse putabam, si pro tam magnificis commendacionibus gratias dignitati tuae ne semel quidem agerem, praesertim cum referre non aliquo pacto posse videar. Sed id cogitantem destituit oratio, impedit ignorantia, quae ne verbum quidem latinum, quod non modo indoctissimi cuiusque aures offenderet, scribere patitur; tantum abest, ut tibi viro nostra aetate doctissimo animum patefacere meum citra fastidium latine possem. Confido tamen civilitati tuae, quin tu hanc barbaram Martini tui epistolam non alia fronte sis suscepturus, quam soles tibi benevolentium suscipere; quodsi Ciceroniana eloquentia praeditus essem, vix unquam beneficia in me tua pro dignitate recensere queam, exstant siquidem plurima et maxima, et, quo ea magis mecum perpendo, nova semper et maiora occurrunt. Fuit certe proxima ad magistrum Conradum Goclenium[2] epistola summi apud me beneficii loco, quam profecto non mediocris esse ponderis cognovi, ea enim humanitate nomine tuo me excepit, deinde tantum benevolentiae mihi ostendit et officiorum in me praestitit, ut, si esset naturalis pater, non potuisset amplius. Qui nisi mihi hic adfuisset, proculdubio non sine parva iactura cum pecuniae tum temporis Germania repetenda erat. Nullus namque me externum hominem in domum suam recipere ausus fuisset, nimirum toties falsi sunt perfidia aliorum. Ille vero authoritate sua tantum effecit, ut in honesti civis domum admissus sim, ubi mensam satis lautam et cubiculum non incommodum habeam. Haec mihi amicissima illa commendacio mei, quam amanter nimis (vidi enim illam) principio eius epistolae inseruisti, effecit, pro qua gratias ago et habeo maximas. Quae enim laus mihi contingere unquam maior poterat, quam laudari a laudatissimo nostri temporis eruditissimoque? Ego vero, quo me illa inferiorem esse sentio, eo magis adnitar, ut aliqua ex parte ei respondeam. Sed proferamne ego et alias laudes, quibus nuper tam ornatus et tam gratus in Poloniam veni, proferrem sane, ne gloriose magis quam necessario facere viderer. Nam qui prius vix uni matri cognitus domum redibam, nunc tanto applausu omnium, ignotissimorum quoque, honorificentissime exceptus sum, in tantum, ut nunquam in patria fuisse mihi visus sim, nisi quando redieram ab Erasmo. Ab Erasmo,

inquam, hoc siquidem nomine honestus, virtute praeditus, et, si diis placet, etiam et doctus illis videbar et digito „hic est ille convictor Erasmi“ (si Horatianis verbis uti licet) „turba monstrabar in omni“. At quantum plus idem dicturi erant, si vel unam periodum ad proceres Poloniae ex magnificis illis commendacionibus de me tuis vidissent. Hoc itaque, excellentissime vir, tuo de me testimonio et istis susurris hominum ad litteras amplectendas ardentior factus sum, quibus satis infeliciter hactenus et Musis (quod aiunt) invitis operam dedi, vel quod aetas in causa sit, vel quia istud Sarmaticum ingenium frigida in patria crassoque sub aëre natum minus capax fuit disciplinarum. Quibus tamen si quis miratur me incumbere invita, ut aiunt, Minerva, illi respondebo: Quis tam stupidus adeoque ignarus, quem eloquentia Erasmi ad colenda bona studia non permoveat, immo pertrahat, qui non solum ob partam labore eruditionem et virtutem merito veluti lux quaedam ametur et suspiciatur ab omnibus et cuius authoritas omnibus debeat esse pro oraculo, sed et illos quoque, qui eum admirantur, radiis doctrinae suae illustrare nititur. Haec quoties mecum in animo repeto, exilit mihi gaudio primum ob hoc, quoniam saeculo tuo nasci contigit, tum etiam quod notitia, quam semper summe expetebam, tui accesserit. Porro si iam moriendum esset, vel hanc ob rem mortem mihi minus acerbam fore putarem, quia te, ornamentum aetatis nostrae, hisce oculis prius vidi. Quare multa de meo erga dignitatem tuam debito amore scribenda essent, si stili tenuitas pateretur et ni tibi hunc aliqua ex parte antea perspectum beneficiaque id totum longe superare tua putarem. Quibus etsi me imparem, ut referre aliquando possem, esse intelligo, curabo tamen, ut ne in ingratum ea contulisse videaris et ut me tibi iis de causis deditissimum ad omniaque paratissimum, si quando hoc Martino uti dignaberis, semper cognoscas. Hei nescis, quam misere angebar, quum te aegrotantem Friburgi relinquerem, fortassis tunc (utinam ante discessum venisset hoc in mentem!) tibi alicui usui potueram esse, saepius ideo de redeundo cogitavi, et eram, ita me dii ament, facturus, si non levitatis nomen obstitisset, epistolamque, quam ad D. Goclenium dederas, diligentius perferendam existimavissem. Manere profecto tamdiu Friburgi donec revaluisses, etiam non sine magno dispendio rerum mearum constitueram, si dispendium, quod honestum et utile mihi fuisset, ullum esse poterat. Ubi vero te melius, nescio per quem, habere acceperam, deus bone, quam tacite mecum laetabar, nimirum quod bonorum meorum inceptor et autor, cuius opera nunc vivo, revaluerit. Quod si verum est, velim autem verum esse, tum plane beatus et extra

metum omnem sum, nempe verebar, ne te nobis deus in mundo adhuc necessarium ante tempus praeripuisset, non dubito autem, quin hic tabellarius de incolumi valetudine tua laetissimum nuncium nobis sit allaturus. Praeterea rogo, si quid forte in Poloniam scripturus es, velis meam apud episcopum Plocensem de annulo liberare fidem, vereor enim, ne quam graviorem illa suspicionem D. Andreas[3] mihi conficiat, ubi me apud eum in gratia esse senserit, quamquam patrocinium, quo dignitas tua in me purgando usa est, plurimum huic malo medebitur. D. Cracoviensi episcopo scribes, non dubito, cui saltem unum atque alterum verbum, nam non amplius eius adversa valetudo patiebatur, loquutus sum; cuperem, ut per me redditum tibi epistolium esse sentiat. D. Cancellarius Regni his mihi plurima amoris erga te signa sui multis mandaverat testimonia, quae ego non tanti esse putavi, ut tibi morbo graviter affecto ea recensendo molestus fuissem, erant enim quotidiana, qualia tu ab amicis audire soles saepius, scilicet optabat longos tibi et prosperos annos et hoc poculo pro sanitate tua ex more patriae bibens confirmavit. Haec erant aut his similia, quae referenda tibi commiserat: esset mihi profecto gratissimum, si me tibi hanc eius benevolentiam exposuisse intelligat; hoc autem fieri poterit, si animus in me tuus non fuerit quodam modo mea imprudentia immutatus. Quod si scribendi tempus in mercatum usque Francfordiensem distuleris, scribam Frobenio, cui schedas dignitatis tuae tuto perferendas in Poloniam mandaverit. Bene vale, decus saeculi nostri. Lovanium pridie Calendas Iunii veni, quae civitas multis de causis plurimum placet aut hoc uno, quod plurima incitamenta studiorum et paucissima avocamenta hic sunt. D. Hayo Phrisyus[4] bene valet, de quo ex D. Goclenio latius intelliges. Haec ego, vir doctissime, non tam timide, quam libenter ad te dedi, quoniam, sicuti immensa eruditio tua me deterrebat, sic invitabat rursus summa humanitas.

Iterum vale. Lovanii XII die Iulij A. D. 1530.

Tibi deditissimus

Martinus Slap a Dambrowka,

Polonus.

[1] Über Martin Slap Dombrowski vgl. Jahrbuch XV, 105—109 (13—16). [2] Konrad Goclenius (1455—1539), Professor der lateinischen Sprache am Collegium trilingue zu Löwen und Kanonikus von Antwerpen. Vgl. über ihn Mémoires couronnés et mémoires des savants étrangers publiés par l'academie royale etc. . . . de Belgique. Bruxelles 1856. Tome 28, 143. Der erwähnte Brief des Erasmus ist bisher nicht bekannt. [3] Zebrzy-



dowski, der Schwestersohn Krzyckis. Erasmus entsprach dem Wunsche Dombrowskis. Vgl. Opp. III, col. 1305 bis 1308. Die Briefe, welche Dombrowski aus Polen mitnahm, sind nicht erhalten. [4] Hayo (d. i. Hermann) Caminga, ein begabter Jüngling, der bei Erasmus Hausgenosse gewesen war und von ihm wegen seines ausgezeichneten lateinischen Stils gerühmt wird. Opp. omn. III, col. 336. 685. 1214. 1751.

XII.

Krakau, 17. August 1531. Krakau, Czartoryskisches Archiv. C. N. Ms. 46. Nr. 175.

König Sigismund I. von Polen an Erasmus.[1]

Cognovimus, traditum esse in contubernium et curam tuam filium generosi Severini Boneri, Burgravii et praefecti salinarum nostrarum Cracoviensium fidelis dilecti, quem cum propter plurima patris de nobis merita cuperemus in omni virtute proficere, commendamus tibi illum et studia illius teque hortamur et rogamus, ut nostra causa illum ita erudiendum cures, ut et patri familiaeque suae honori et Nobis usui aliquando esse possit, quo rem non minus te dignam, quam nobis gratam praestabis. Datum in civitate nostra Cracoviensi die 17 augusti Anno Domini 1531,[2] Regni nostri Anno vigesimo quinto.

[1] Über die Beziehungen des Königs zu Erasmus s. Jahrbuch XIV, 338 (S.-A. S. 10). [2] Über Severin Boner vgl. ebenda XV, S. 109 ff. (17 ff.). [3] In der Handschrift steht fälschlich 1530.

XIII.

Krakau, 17. August 1531. Krakau, Czartoryskisches Archiv. C. N. Ms. 46. Nr. 176.

Tomicki an Erasmus.[1]

Etsi iam dudum nullas a te acceperim litteras, Erasme, vir aetate nostra praestantissime, te tamen sanum esse et recte valere ex certis hominibus, qui istuc hinc adveniunt, intellexi. Quod me maiorem in modum delectat, amicum enim tam insigni laude, et cumulata virtute praeter te habeo neminem, quod vero ego tibi rarius scribam, non mea voluntas, sed temporum praesentium misera conditio et status turbulentus in causa sunt, quibus plerumque animo ita incumbo, ut me officia amicorum utcumque invitum negligere oporteat. Nunc cum[2] [nactus sim] nuntium, committere nolui, quin ad te aliquid litterarum darem, praesertim cum ad scribendum officio [adstringor],[3] quod clarissimo et magni

nominis et auctoritatis apud nos viro Domino Severino Bonero, patri istius pueri Ioannis, qui in tuo contubernio est, debeo promovere. Is enim cum ex quibusdam cognovit, te mei studiosissimum esse, petivit a me, ut ad te in commendationem filii aliquid scriberem, quod cum et ego mihi conscius essem, quanti te facerem et tuam erga me benevolentiam expertus essem, liberaliter me facturum recepi. Quare commendo tibi summo studio puerum, quem propter egregiam illius indolem et patris virtutem et amicitiam, qua mihi est coniunctus, mirifice diligo et vehementer opto, ut quam maxime pro sua dignitate et parentum honore doctrina, moribus et quacumque virtute ornetur, quod etiam futurum non dubito, quando illi et auctoritate et praeceptis deesse nolueris, deesse autem velle non poteris, si cogitaris ex patris eius gratissimis et placidissimis moribus eum te fructum, quem soles a bonorum virorum officiis exspectare, esse capturum. Ita enim tibi de eo affirmare possum, quod tuorum officiorum et benevolentiae erit gratissimus, quam referre tibi non minus volet, quam poterit, quando quidem gratia Srmi Regis mei opibusque in hoc regno est longe princeps et vir non solum honestus et gravis, sed prudens etiam et officiis plenus. Bene vale, et laudibus, ut cepisti, virtutem et doctrinam tuam nobis et posteritati commenda. Datum Cracoviae die 17 Augusti Anno Domini 1531.

[1] Über den Krakauer Bischof Tomicki vgl. Jahrbuch B. XIV, S. 339 (11). [2] Fehlt im Mscr. [3] Fehlt im Mscr. Dieses oder ein ähnliches Verbum ist zu ergänzen.

XIV.

Freiburg, 1. September 1531. Posen, Raczyńskische Bibliothek. Cod. II, K. c. 35 (310), fol. 5, und Krakau, Czartoryskisches Archiv, C. N. Mscr. 46. Nr. 191.

Erasmus an Severin Boner.[1]

Profecto boni cuiuspiam et amici genii mei opera perfectum arbitror, Severine Bonere, praecipuum Poloniae decus, ut Anselmus Ephorinus tuus, dum per Germaniam adornat iter in Italiam, nonnihil ab instituto itinere deflexerit et ad hoc Friburgum Brisgoicum sese contulerit. Nam mihi menses ferme quinque non modo facilem amicum, commodum ac iucundum convictorem praebuit, verum etiam curis domesticis nunc ob novas aedes emptas et ob migrandi aedificandique negocia praeter solitum grallatum

non minima ex parte sublevavit, vir ut in litteris varie doctus et expolitus in omni genere negotiorum, a quibus abhorrere solent qui studiorum amore rapiuntur, cautus solers et perspicax. Quendam antiquitas ab morum commoditatem dixit omnium horarum hominem, hunc merito quis dixerit omnium actionum hominem, proinde hoc quidem nomine profiteor me illi debere plurimum. Non enim possum tali viro non habere fidem asseveranti se non alia causa commotum, ut praeter animi decretum diutius haereret in Germania, quam ut Erasmi consuetudine mensibus aliquot frueretur. Quem hominis animum si tu quoque probas, sicuti probaturum confido, erit quod tuae quoque humanitati gratias agam. Utinam autem nostra familiaritas illi filioque tuo Ioanni Bonero tantundem attulerit utilitatis, quantum mihi attulit voluptatis, nec hic locus sit veteri Graecorum proverbio: „Thesaurum quaerebam, carpones reperi.“ Si quid hic erravit, dignus sit venia, imposuit homini candido fama, quae nonnunquam ex musca facit elephantem.

Te vero, vir Clarissime, non perinde felicem existimo, quod opibus, quod maiorum imaginibus refulges, quod in florentissimo regno dignitate, gratia et authoritate cumprimis polles atque quod talem sortitus es filium. Inter omnes enim possessiones nihil preciosius, inter omnia decora nihil pulchrius, inter omnia oblectamenta nihil iucundius liberis piis ac fortunarum successione dignis. Per hos enim parentes cum ad senectam venerint, reviviscunt, quum instat dies ille fatalis, e quo animo decedunt, atque in his mortui quoque vivunt. Quaeso te, ne suspiceris me quicquam dare tuis auribus, teste Christo, loquor ex animo, sunt et ista dona benigni numinis, quae non alia tutiore custodia servari possunt, quam si reputantes haec a gratuita Dei munificentia proficisci, quo maior est illius in nos liberalitas, hoc longius nosmet ab insolencia semoveamus et arctius intra modestiae cancellos contineamus, ne divina Nemesis quod dedit immerentibus, auferat ab insolentibus. Saepenumero sum admiratus filium tuum hac aetatula, qua plerique vix expedite legunt, tantum in litteris operae pretium fecisse, crede mihi, talis indoles nihil vulgare neque mediocre de se pollicetur, ingenium praesens, velox, tractabile, docile et ad quidvis habile, sunt enim quos litteris natos dicas, sed in vulgaribus hisce negociis nihil ineptius, ne in moribus quidem pueri quicquam deprehendi puerile aut ineptum. Quibusdam immodicus pudor stuporem conciliat, alios audacia facit indecentes, effrontes, tuus alacritatem habet civili quadam reverentia temperatam. Verum, quemadmodum ut talis tibi nasceretur, totum est felicitatis ac divini muneris, ita non minima laus

debetur singulari prudentiae tuae, quod puerulum tuum a teneris statim unguiculis cum honestissimis disciplinis, tum sanctissimis moribus ad haec etiam Olyssea quadam vividaque prudentia formandum et adversus omnes fortunae casus armandum curaris. Frustra Thetis Achillem infantem suum tinxit in Stygiam paludem, nulla res adversus omnia fortunae tela melius armat hominem, quam philosophia, praesertim ea, quae rebus explorandis cominusque noscitandis colligitur. Quotusquisque parentum est, qui hoc aetatis filios sustineat in longinquas regiones a se distrahi ac non potius intra complexus intraque sinus foveat ac detineat propemodum usque ad pubertatem. Tu vero perinde, quasi illum non tibi, sed reipublicae sustuleris, statim his artibus imbuendum curas, quibus et amicis et regno tum ornamento, tum usui esse possit, nec optimam aetatis partem passus es inter matrum oscula et nutricum blanditias elabi, nequaquam ignarus nos nihil neque rectius intelligere neque tenacius meminisse, quam primis illis annis mollibus etiamnum et, ut Fabius ait, in omnem habitum sequacius imbibimur. Namque grandes discimus quasi per nebulam et, ut ita loquar, animo cernimus nec aliter, quam in somnis visa recordamur. Iam et illud singularis est prudenciae, quod udam et felicem argillam egregio plaste, quod fundum optimo colono commiseris. Quid enim refert bene nasci, si desit recta institutio? Tuae laudis est, quod talem quaesieris: felicitatis quod inveneris. Hoc tantum bonum videmus interdum summis monarchis non obtingere. Iterum mihi rogandus es, vir praeclare, nequid me loqui credas ad gratiam aut huiusmodi dictis paternas aures scabere. Non inficior istud esse vulgare, sed idem, ut est alienissimum a moribus ingenioque meo, ita in hoc argumento nihil opus est ulla fictione atque adeo ne fingendi quidem ulla causa. Plurimos novi pueritiae formatores, sed hactenus inter probatos neminem vidi Anselmo vigilantiorem integriorem atque etiam dexteriorem. Plus ille a pueris impetrat solo nutu, quam plerique iurgiis, rixis, minis, clamoribus ac verberibus. Quinctilianus nihil prius existimavit praecipiendum doctoribus, quam ut in discipulos accipiant affectum parentis. Parentum est pudore ac liberalitate retinere liberos potius, quam metu. Prisci non sine causa plurimum tribuerunt fronti, quam dixerunt occipitio priorem et oculis domini, quibus dicebant potissimum equum pinguescere, fundum enitescere. Arbitror autem non paulo efficaciorem esse parentis oculum[2] in filio, quam domini in stabulo aut in fundo. Anselmus autem et parentis et praeceptoris munere mirifice fungens pedem aut digitum latum nunquam digreditur, nec puer cuiquam adhaeret lubencius; id nec Anselmus

perpetuo faceret nisi tuum erga filium affectum in se transtulisset, nec puer gauderet perpetua hominis praesentia, nisi illum loco parentis et amaret et veneraretur. Stanislaus puer, filii tui fidelissimus minister ac studiorum sodalis, qua familia sit natus, nescio, sed indole est tam liberali, ut vehementer optarem nullis monarchis deteriores nasci liberos, spem autem eruditionis eximiam de se praebet, itaque gratulandum arbitror utrique de altero, Ioanni tuo, cui contigerit tam accomodus puerilium studiorum socius, Stanislao, cui contigerit tam benignus patronus, cuius liberalitate poterit feliciter institutum in optimis litteris cursum perficere.

Video et gaudeo eam felicitatem, quam Plato optat, civitatibus Vestrae Poloniae obtigisse, in qua viri principes philosophiam amplectuntur. Philosophiam autem appello non rationem disserendi de principiis rerum, de hylle, de tempore, de motu, de infinito, sed illam sapientiam, quam Salomon indicavit preciosorem cunctis opibus eamque propter hanc unam prae caeteris omnibus a Deo optavit. Cuius haec vis est, ut homo et suam ipsius vitam rectius instituat et patriae commodis belli simul ac pacis temporibus probe consulat. Huius philosophiae quum inclytum Poloniae regnum egregium et exemplum habeat et magistrum Regem Sigismundum, non mirum est, si solem suum sequntur sydera.

His litteris, vir Clarissime, visum est tibi tuaeque nobilissimae coniugi felicitatem istam haudquaquam vulgarem gratulari et meo nomine gratias agere, quod hactenus e tuorum convictu tantum ceperim solacii, utinam licuisset diutius, sed nihil est in rebus humanis perpetuum, nec est humanitatis, siquidem Homero credimus, remorari hospitem discedere cupientem, praesertim si idem vel suadeat utilitas vel cogat necessitas. Ceperat hic scintillare pestis, sed leviter et medicorum oraculum est fugam pro efficacissimo remedio suadentium cito, procul tarde. Dominum precor, ut istam felicitatem tibi tuisque velit esse perpetuam. De me sic statuas velim, nullum esse genus obsequii, quod optime meritus patronus ab obligatissimo cliente postulare valeat, quod ego ad nutum tuum non sim cupidissime praestaturus, modo id meae sit facultatis. Vale. Datum apud Friburgum Brisgoviae. Calendis Septembris Anno 1531.

[1] In den Handschriften findet sich die Aufschrift: Erasmus Roterodamus Severino Bonero Zuppario Cracoviensi. Vgl. über diesen, sowie über die hier erwähnten Persönlichkeiten, den jungen Johannes Boner, Anselmus Ephorinus und Stanislaus Aychler Jahrbuch XV, 109—116 (S.-A. S. 17—24). [2] In der Posener Handschrift steht osculum.

debetur singulari prudentiae tuae, quod puerulum tuum a teneris statim unguiculis cum honestissimis disciplinis, tum sanctissimis moribus ad haec etiam Olyssea quadam vividaque prudentia formandum et adversus omnes fortunae casus armandum curaris. Frustra Thetis Achillem infantem suum tinxit in Stygiam paludem, nulla res adversus omnia fortunae tela melius armat hominem, quam philosophia, praesertim ea, quae rebus explorandis cominusque noscitandis colligitur. Quotusquisque parentum est, qui hoc aetatis filios sustineat in longinquas regiones a se distrahi ac non potius intra complexus intraque sinus foveat ac detineat propemodum usque ad pubertatem. Tu vero perinde, quasi illum non tibi, sed reipublicae sustuleris, statim his artibus imbuendum curas, quibus et amicis et regno tum ornamento, tum usui esse possit, nec optimam aetatis partem passus es inter matrum oscula et nutricum blanditias elabi, nequaquam ignarus nos nihil neque rectius intelligere neque tenacius meminisse, quam primis illis annis mollibus etiamnum et, ut Fabius ait, in omnem habitum sequacius imbibimur. Namque grandes discimus quasi per nebulam et, ut ita loquar, animo cernimus nec aliter, quam in somnis visa recordamur. Iam et illud singularis est prudenciae, quod udam et felicem argillam egregio plaste, quod fundum optimo colono commiseris. Quid enim refert bene nasci, si desit recta institutio? Tuae laudis est, quod talem quaesieris: felicitatis quod inveneris. Hoc tantum bonum videmus interdum summis monarchis non obtingere. Iterum mihi rogandus es, vir praeclare, nequid me loqui credas ad gratiam aut huiusmodi dictis paternas aures scabere. Non inficior istud esse vulgare, sed idem, ut est alienissimum a moribus ingenioque meo, ita in hoc argumento nihil opus est ulla fictione atque adeo ne fingendi quidem ulla causa. Plurimos novi pueritiae formatores, sed hactenus inter probatos neminem vidi Anselmo vigilantiorem integriorem atque etiam dexteriorem. Plus ille a pueris impetrat solo nutu, quam plerique iurgiis, rixis, minis, clamoribus ac verberibus. Quinctilianus nihil prius existimavit praecipiendum doctoribus, quam ut in discipulos accipiant affectum parentis. Parentum est pudore ac liberalitate retinere liberos potius, quam metu. Prisci non sine causa plurimum tribuerunt fronti, quam dixerunt occipitio priorem et oculis domini, quibus dicebant potissimum equum pinguescere, fundum enitescere. Arbitror autem non paulo efficaciorem esse parentis oculum[2] in filio, quam domini in stabulo aut in fundo. Anselmus autem et parentis et praeceptoris munere mirifice fungens pedem aut digitum latum nunquam digreditur, nec puer cuiquam adhaeret lubencius; id nec Anselmus

perpetuo faceret misi tuum erga filium affectum in se transtulisset, nec puer gauderet perpetua hominis praesentia, nisi illum loco parentis et amaret et veneraretur. Stanislaus puer, filii tui fidelissimus minister ac studiorum sodalis, qua familia sit natus, nescio, sed indole est tam liberali, ut vehementer optarem nullis monarchis deteriores nasci liberos, spem autem eruditionis eximiam de se praebet, itaque gratulandum arbitror utrique de altero, Ioanni tuo, cui contigerit tam accomodus puerilium studiorum socius, Stanislao, cui contigerit tam benignus patronus, cuius liberalitate poterit feliciter institutum in optimis litteris cursum perficere.

Video et gaudeo eam felicitatem, quam Plato optat, civitatibus Vestrae Poloniae obtigisse, in qua viri principes philosophiam amplectuntur. Philosophiam autem appello non rationem disserendi de principiis rerum, de hylle, de tempore, de motu, de infinito, sed illam sapientiam, quam Salomon indicavit preciosorem cunctis opibus eamque propter hanc unam prae caeteris omnibus a Deo optavit. Cuius haec vis est, ut homo et suam ipsius vitam rectius instituat et patriae commodis belli simul ac pacis temporibus probe consulat. Huius philosophiae quum inclytum Poloniae regnum egregium et exemplum habeat et magistrum Regem Sigismundum, non mirum est, si solem suum sequntur sydera.

His litteris, vir Clarissime, visum est tibi tuaeque nobilissimae coniugi felicitatem istam haudquaquam vulgarem gratulari et meo nomine gratias agere, quod hactenus e tuorum convictu tantum ceperim solacii, utinam licuisset diutius, sed nihil est in rebus humanis perpetuum, nec est humanitatis, siquidem Homero credimus, remorari hospitem discedere cupientem, praesertim si idem vel suadeat utilitas vel cogat necessitas. Ceperat hic scintillare pestis, sed leviter et medicorum oraculum est fugam pro efficacissimo remedio suadentium cito, procul tarde. Dominum precor, ut istam felicitatem tibi tuisque velit esse perpetuam. De me sic statuas velim, nullum esse genus obsequii, quod optime meritus patronus ab obligatissimo cliente postulare valeat, quod ego ad nutum tuum non sim cupidissime praestaturus, modo id meae sit facultatis. Vale. Datum apud Friburgum Brisgoviae. Calendis Septembris Anno 1531.

[1] In den Handschriften findet sich die Aufschrift: Erasmus Roterodamus Severino Bonero Zuppario Cracoviensi. Vgl. über diesen, sowie über die hier erwähnten Persönlichkeiten, den jungen Johannes Boner, Anselmus Ephorinus und Stanislaus Aychler Jahrbuch XV, 109—116 (S.-A. S. 17—24). [2] In der Posener Handschrift steht osculum.



XV.

Basel, 15. September 1531. Leipziger Univ.-Bibl.

Anselmus Ephorinus an Erasmus.[1]

Der Brief, der unter dem frischen Eindruck der Abreise von Erasmus geschrieben ist, erwähnt eingangs den grofsen Nutzen, den sie (Anselmus und seine Schüler) aus dem fast fünf Monate währenden Umgang mit Erasmus geschöpft. „Quodsi me et meos ex domo tua non abiisse doctiores pietateque instructiores dixero, plane mentior.“ Nur sein Ruf, die Bewunderung für sein Wissen, nicht das Ansehen der Universität und die schöne Lage des Ortes hätten ihn so lange zu bleiben bewogen. Viel verdanke er auch Glarean,[2] der ihn zuerst freundschaftlichen Umgangs gewürdigt habe, auch wenn er ihm bei der Abreise eine Unterredung abgeschlagen, indem er sich bei seinem Stanislaus,[3] den er vorausgeschickt, damit entschuldigt habe, dafs er sehr in Anspruch genommen sei.

Mit Hilfe Amerbachs[4] hätten sie in Basel einen humanen und gastfreundlichen Wirt gefunden, der allem Sektenwesen fremd stehe; aufserdem sei ihnen bei Tage von dem Kanonikus Peter Rich[5] ein geräumiges, schön gelegenes Haus mit Rauchkammer und Garten zur Benutzung überlassen worden, würdig der Musen und Apollos. Die Prediger am Orte verteidigten die Abendmahlslehre, die Leute würden für die Neuerung mit Gewalt gewonnen, so sei neulich ein Edikt erlassen worden, es sollten alle die Kommunion unter beiden Gestalten empfangen oder die Stadt verlassen — das heifse seiner Ansicht nach den Staat zu Grunde richten um einer Frage willen, welche nicht durch tyrannische Willkür, sondern nur durch freie Gewissensentscheidung gelöst werden könne. Grinaeus,[6] eine neue wissenschaftliche Gröfse, ein sehr gelehrter Mann, trage das Matthäusevangelium in griechischer Sprache, Oecolampadius[7] lateinisch, ein ihm unbekannter Diakon in deutscher Sprache vor, indem sie sich alle in eine Stunde teilten, so werde jetzt für religiöse Zwecke die Wissenschaft ausgebeutet. Die erhaltenen Briefe aus Polen wären aus dem Mai, ihr Herr hätte damals noch nicht gewufst, dafs sie bei ihm wären, er wünsche den Namen des Boten zu erfahren. Den Walker hätte bis dahin weder er, noch Amerbach auffinden können.

[1] Über Anselmus Ephorinus vgl. Jahrbuch B. XV, S. 110 ff. Einige biographische Einzelheiten finden sich noch bei Kętrzyński, Catalogus codd. mss. bibl. Ossolinianae B. I, S. 390, cod. 180: Donatio pensionis



annuae 20 marcarum ex zuppis wielicensibus doctori Anselmo Ephorino ad tempora vitae. Dat. Lomzae, die 11 Octobris a. d. 1553. Ein Brief des Bischofs Zebrzydowski an ihn findet sich bei Wisłocki, Epistolae Andreae Zebrzydowski. S. 404. Nach Muczkowski, l. c. S. 180 war Ephorinus auch Propst von Koniusza, welche Pfründe auch der Dichter Clemens Janicki inne hatte. Vgl. schliefslich noch Wierzbowski, l. c. II, 1171, 1444; III, 2457. [2] Vgl. oben S. 206, Anm. 9. [3] Aichler. [4] Vgl. oben S. 206, Anm. 9. Über den berühmten Rechtsgelehrten liegt jetzt eine gröfsere Schrift von Burckhardt-Biedermann (Bonifacius Amerbach und die Reformation. Basel 1894) vor. [5] Vgl. über ihn Opp. omn. III, col. 1514. [6] Simon Grynaeus, Professor der griechischen Sprache und Theologie an der Universität Basel, als deren Rektor er 1541 starb. Er war mit Erasmus auch an der Herausgabe von Klassikern thätig. [7] Johannes Oekolampadius (1482—1531), der bekannte Reformator von Basel, las seit dem J. 1523 an der Universität über alttestamentliche Propheten und paulinische Briefe.

XVI.

Basel, 19. September 1531. Breslauer Rhedigerana, Cod. 254, fol. 13.

Stanislaus Aichler[1] an Erasmus.

Quod nuper cum praeceptore meo, vir doctissime, ad te nil scripserim, partim verecundia, partim ingenii tenuitas fecerunt, illa monuit, haec dissuasit penitus. Verebar namque, ne verteretur in vitium mea audacia, quem ego rudis adhuc Musarum cultor et primum vix gustum earum habens, qui quoque *τὸν Αἴσωπον οὐδὲ πεπάτηχα*, viro, quos sol vidit, doctissimo atque tot sedulis occupato lucubrationibus obstrepere neniis hisce meis ausus fuerim, licet pudor facile adnuisset, ni ingenii defecissent nervi, qui stili gratiam admodum desiderant. Sed amor in te meus haec tandem omnia disiecit meque eo redegit, ut citra omnem pudorem ad tuam Praest. nunc scriberem. Proinde si haec mea temeraria audacia tuum doctissimum palatum offenderet, oro per Musas, ut amori in te meo adscribas, cui me in amorem et gratiam etiam atque etiam commendo. Vale Nestoreos in annos! Basileae, 19 Septembris anno dni 1531.

T. P.

deditissimus

Stanislaus Aychlerus.

Adresse: Doctissimo viro D. Erasmo Rotherodamo.

[1] Der jugendliche Begleiter des Johannes Boner auf dessen Studienreise. S. über ihn Erasmiana im Jahrbuch XV, S. 110 ff. (S.-A. S. 18 ff.).

XVII.

Basel, 20. September 1531. Leipziger Univ.-Bibl.

Johannes Boner an Erasmus.[1]

In vielen überschwenglichen Phrasen dankt er Erasmus ... „qui dignatus es nos conversatione tua indignos nedum in convictores, sed in perpetuam amicitiam admittere, non solum epulis, sed doctissimis et quottidianis colloquiis satiasti". Dafür würden sich auch bald seine Eltern erkenntlich zeigen, denen er des Erasmus Gesinnung und Gastfreundschaft in allen seinen Briefen gerühmt habe.

[1] Über Johannes Boner vgl. Jahrbuch XV, S. 109—116 (S.-A. S. 17—24).

XVIII.

Basel, 26. September 1531. Breslauer Rhedigerana. Cod. 254, fol. 91.

Johann Boner an Erasmus.

S. Accepi litteras tuas doctissimas, vir clarissime, atque mihi unice gratissimas, quibus non dubitas mea esse factum negligentia, quod Stanislai litterae[1] absque meis tibi sunt perlatae. Hercle, mea non est factum negligentia, tum enim aberam, cum litteras accepisset nuntius, misi tamen dein per famulum theologi,[2] qui nobis ex Polonia tam diu retentas Friburgi detulit, credo dudum te accepisse illas, nam ille adiverat 21 Septembris. Quod autem, vir doctissime, me adhortaris[3] tam candide, tam lepide, ut nil supra, bonis litteris incumbam diligenter, multa exempla adducens, atque etiam tua propria manu dignatus es scribere, quam affatim ad egregiam virtutem capessendam dii et parentes omnia suppeditarunt, ingenium docile, indolem felicissimam atque pecuniarum vim, quam non minus prodesse studiosis ac militantibus, faciam, hercle, faciam, ut animi bona, non fortunae mecum habeant imperium, nam video multos doctos a summa egestate ad magnas divitias pervenisse, qui ubique locorum prae aliis venerantur. Curabo, ut mea aetas atque parentum impendia non pereant. Interim vale atque me commendatum cum Anselmo meo habe. Basileae, 26 die Septembris 1531.

Tibi semper deditissimus per omnia
Ioannes Boner.

Adresse: Doctissimo Erasmo Roterodamo, domino ac praeceptori suo dignissimo.

[1] Aichlers Brief vom 19. September vgl. oben S. 225, Nr. XVI.
[2] Vielleicht Ludwig Bär. [3] Im Briefe vom 21. September d. J. (Opp. omn. III, col. 1419), auf welchen vorliegendes Schreiben die Antwort ist.

(Fortsetzung folgt.)



ST. THOMAS ÜBER DIE HEILIGUNG DER GOTTESMUTTER.

Von P. JOSEPHUS A LEONISSA O. M. Cap.

(Vgl. Bd. X S. 45 ff., S. 195 ff.; Bd. XI S. 57 ff., S. 167 ff.; Bd. XII S 54 ff.; Bd. XIV S. 341 ff.)

Die grofsen mittelalterlichen Scholastiker gelten vielfach noch heutzutage als Gegner des Dogmas von der Unbefleckten Empfängnis der Gottesmutter. Allerdings stimmen St. Bernardus, St. Thomas, St. Bonaventura, sowie der sel. Albertus Magnus, Alexander von Hales u. s. w. durchaus überein betreffs ihrer Ansicht von der Heiligung der Gottesmutter; sie sind jedoch nur das getreue Echo des grofsen hl. Kirchenvaters St. Augustinus. Wer sie als Gegner unseres Dogmas aufstellt, mufs auch St. Augustinus unter die Gegner zählen. Aber ebensowenig wie dieser, sind jene Gegner des Dogmas. Wie nun kommt es denn, dafs selbst auf der Seite der Freunde der grofsen Scholastiker manche noch von einer solchen Gegnerschaft reden? Zum einstweiligen Abschlufs unserer diesbezüglichen Studien (vgl. oben) möge hiermit diese Frage etwas näher beantwortet werden.

Der um die thomistische Bewegung in und aufser Italien sehr verdiente „Divus Thomas" (Piacenza, Italia) bringt im Volumen VI, Ann. 17 ff., einen in vieler Hinsicht überaus trefflichen Kommentar zu des Aquinaten Summa Theologiae 3. qu. 27. Der Verfasser ist jedoch der Meinung, St. Thomas lehre, Maria sei einige, wenn auch noch so kurze Zeit persönlich mit der Erbsünde behaftet gewesen. Diese Ansicht veranlafste uns zur Abfassung des Artikels „Sanctificatio B. V. Mariae secundum S. Thomam" im „Divus Thomas" (a. O. Ann. 20, S. 683 ff.). Die Direktion dieser hochgeschätzten Zeitschrift sah sich veranlafst, diesen Artikel mit einigen Noten zu versehen, um des Kommentators Auslegung zu bekräftigen „quocirca opportunum duximus ad hunc articulum identidem nonnullas adnotationes subiicere, quae ad priorem interpretationem confirmandam nobis visae sunt conferre". Im Interesse der Klärung der Sache und damit zur Bestätigung der Wahrheit sind wir für diese Noten sehr dankbar. Sie machen nämlich so recht den Kern der scheinbaren Hauptschwierigkeit und des vermeintlichen Dunkels in dieser Frage offenbar.

Der Adnotator will im Texte nicht gelten lassen: „secundum Doctoris Angelici doctrinam peccatum originale est vitium naturae i. e. tantum potentia ad abesse gratiae". Er sagt nämlich: „quum dicitur peccatum originale esse vitium naturae, non dicitur totum, quod est peccatum originale: peccatum siquidem originale praeter hoc, quod est vitium naturae, est etiam vitium personae, est nempe privatio gratiae sanctificantis; definitur enim privatio iustitiae originalis, cuius pars potissima et formalis erat gratia sanctificans". Im Texte waren des Aquinaten (3. dist. 3. qu. 1. a. 1. sol. 1. ad 2um) Worte angeführt: „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit; est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale est vitium naturae". St. Thomas unterscheidet hier ganz scharf das Wesen der Erbsünde, das peccatum originale secundum se, von der Folge für die Person, „prout peccatum originale personam inficit." Wesentlich, an sich, nun ist die Erbsünde nur vitium naturae, also auch wesentlich, an sich, nur potentia ad abesse gratiae. Darum heifst es auch (a. O.) ausdrücklich: „gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali", nempe secundum se, secundum essentiam sumpto. Die heiligmachende Gnade ist directe, unmittelbar nur der Folge des Wesens der Erbsünde für die Person entgegengesetzt „solum prout peccatum originale personam inficit". Allerdings wird das peccatum originale definiert als iustitiae originalis privatio; aber keineswegs ist die heiligmachende Gnade „pars potissima et formalis iustitiae originalis". Hier liegt der Haken. Von diesem Irrtume, Urgerechtigkeit und heiligmachenden Gnade auf eine Stufe, in dieselbe Ordnung zu setzen, rührt alles Dunkel in unserer Frage.

Daher kommt es einzig und allein, dafs z. B. Ad. Tanquerey, S. S., Professor der Dogmatik an St. Mary's Seminary in Baltimore, Nordamerika, in seiner so trefflichen und so sehr verbreiteten — eingeführt an sehr vielen Priesterseminarien Amerikas, Englands, Frankreichs u. s. w. — Synopsis Theologiae Dogmaticae specialis, ad mentem S. Thomae Aquinatis, hodiernis moribus accommodata (Tornaci, Soc. S. Ioañ. Ev., Desclée, Lefebvre et Soc., Tom. 1. 1896 edit. 3a, pg. 599) schreiben kann: „Fatendum est tamen saec. XII hanc veritatem aliquamdiu obnubilatam fuisse in Ecclesia Latina; in Ecclesia autem Graeca nullum dubium hac de re ortum est. Rationes autem cur etiam optimi theologi de dogmate illo dubitarint, fuerunt tum universalitas originalis peccati et Redemptionis, tum difficultas omnia Traditionis

documenta perlustrandi, in quibus exceptio huic generali legi pro B. Virgine commemoratur, tum imperfectae notiones de conceptione activa et passiva et controversiae de tempore animationis; ex quo factum est optimos theologos, ut S. Thomam, obscure hac de re locutos fuisse"; und (pgg. 601 sq. ad d): „Tandem contra illud dogma affertur S. Bernardi ac S. Thomae auctoritas. Resp.: Mens illorum Doctorum est dubia: illorum verba forsan intelligi possunt et de facto intellecta sunt in vero sensu, etiam ante definitionem illius dogmatis et quidem a multis theologis; prior siquidem disputare videtur de conceptione activa; posterior autem prima facie non sibi constare videtur, cum in quibusdam locis dogmati catholico adversari (3. p. qu. 27. a. 2. — Compend. c. 224), in aliis autem favere videatur (1. dist. 44. qu. 1. a. 3. ad 3um), et in hoc solum insistit quod B. Virgo aliqua redemptione indiguerit; unde forsan voluit solum docere eam habuisse debitum contrahendi originale peccatum. Sed quidquid sit, auctoritas duorum aut etiam plurium aliorum Doctorum non potest praevalere contra communem aliorum sententiam; aliunde eorum haesitationes explicantur, quia tunc temporis praevaluerant confusae notiones circa conceptionem, et tempus animationis, quae illud dogma obnubilabant; aliunde opera Graecorum Patrum, in quibus catholica Traditio hac de re continebatur, non satis nota erant." Der geschätzte Autor sagt nämlich (l. c. pg. 389): „Peccatum originale essentialiter consistit in privatione gratiae, seu in habituali aversione a Deo, fine supernaturali." Und dennoch heifst es (l. c. pg. 394): „Primus effectus est amissio gratiae sanctificantis." Es ist eben daselbst die Rede von den Wirkungen der Erbsünde in den Nachkommen Adams. Wenn nun schon die Erbsünde an sich Mangel der heiligmachenden Gnade wäre, könnte sie diesen Mangel nicht auch noch bewirken, sonst wäre sie Ursache und Wirkung zugleich. Nach St. Thomas ist die privatio seu amissio gratiae sanctificantis Wirkung, Folge der Erbsünde für die Person; die Erbsünde selber aber an sich, essentialiter seu formaliter, privatio iustitiae originalis, d. i. Mangel eines donum naturae supernaturaliter datum. Darin unterscheidet sich die iustitia originalis thatsächlich realiter von der gratia sanctificans, dafs erstere als gratia gratis data allerdings übernatürlichen Ursprung hat, aber in sich natürlich, intra fines naturae, ist; letztere dagegen nicht blofs übernatürlichen Ursprung hat, sondern auch in sich, supra fines naturae, durchaus übernatürlich ist. Ausdrücklich sagt St. Thomas im angeführten Texte, dafs die Gnade eine persönliche Vollendung, Vervollkommnung der Person ist, perfectio personalis. Die iustitia

originalis dagegen ist eine perfectio naturae. Darum sagt er auch (a. O.) „peccatum vero originale (d. i. wesentlich, an sich privatio iustitiae originalis) est vitium naturae". An sich ist die Erbsünde durchaus nicht unmittelbar der heiligmachenden Gnade entgegengesetzt, sondern nur die Folge der Erbsünde für die Person, der effectus personalis peccati originalis; wie der Aquinate (a. O.) scharf unterscheidet mit den Worten: „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit."

Nach dem Aquinaten ist die Erbsünde an sich, d. i. wesentlich: „languor naturae" i. e. „quaedam inordinata dispositio proveniens ex dissolutione illius harmoniae in qua consistebat ratio originalis iustitiae"; „quidam habitus corruptus", quia „habet privationem originalis iustitiae, et cum hoc inordinatam dispositionem partium animae"; nur natura infecta, vitiata, lapsa im Unterschiede von der natura integra, perfecta vor dem Sündenfalle. Inwiefern diese Krankheit, Schwäche, Ohnmacht der Natur, diese Unordnung, Disharmonie, dieser Unfriede zwischen den natürlichen Kräften, dieser languor naturae, dieser habitus corruptus Sünde genannt werden kann, sagt uns das Konzilium von Trient im Dekrete de peccato originali (sess. 5. can. 5.): „Si quis per Iesu Christi Domini nostri gratiam, quae in baptismate confertur, reatum originalis peccati remitti negat; aut etiam asserit, non tolli totum id, quod veram et propriam peccati rationem habet; sed illud dicit tantum radi, aut non imputari; anathema sit. In renatis enim nihil odit Deus: quia nihil est damnationis iis, qui vere consepulti sunt cum Christo per baptisma in mortem: qui non secundum carnem ambulant, sed veterem hominem exuentes, et novum, qui secundum Deum creatus est, induentes, innocentes, immaculati, puri, innoxii ac Deo dilecti effecti sunt, heredes quidem Dei, coheredes autem Christi, ita ut nihil prorsus eos ab ingressu coeli remoretur. Manere autem in baptizatis concupiscentiam vel fomitem, haec sancta Synodus fatetur et sentit: quae cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus et viriliter per Christi Iesu gratiam repugnantibus non valet: quinimo qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam aliquando Apostolus peccatum appellat, sancta Synodus declarat, Ecclesiam catholicam nunquam intellexisse peccatum appellari, quod vere et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit; anathema sit." Das Konzilium unterscheidet hier ganz genau den reatus originalis peccati i. e. totum id, quod veram et propriam peccati rationem

habet von der concupiscentia oder vom fomes. Der Apostel nennt diesen Sünde, weil er von der Sünde kommt, Strafe der Erbsünde ist, und zur Sünde hinneigt „ad peccatum inclinat“, keineswegs aber im wahren und eigentlichen Sinne von Sünde. Die concupiscentia, der fomes ist so recht deutlich der Ausdruck, das Zeichen der privatio iustitiae originalis, der natura lapsa, infecta, vitiata, wie St. Thomas (1. 2. qu. 82. a. 3. c.) erklärt: „Privatio originalis iustitiae, per quam voluntas subdebatur Deo, est formale in peccato originali; omnis autem alia inordinatio virium animae se habet in peccato originali sicut quiddam materiale. Inordinatio autem aliarum virium animae praecipue in hoc attenditur quod inordinate convertuntur ad bonum commutabile; quae quidem inordinatio communi nomine potest dici concupiscentia. Et ita peccatum originale materialiter quidem est concupiscentia, formaliter vero est defectus originalis iustitiae.“

Der hl. Kirchenrat von Trient zeigt uns im besagten Kanon den sicheren Weg zum Verständnisse der grofsen mittelalterlichen Gottesgelehrten in unserer Frage. Diese unterscheiden nämlich mit dem hl. Augustinus zwei Seiten der von Adam ererbten Sünde. Die eine Seite ist die, dafs die Natur selbst jener glänzenden Gabe aus eigener Schuld beraubt wurde, welche ihr der Schöpfer im Anfange aus reiner Güte gegeben und welche im harmonischen Frieden aller menschlichen Kräfte bestand. Die andere ist eine notwendige Folge, nämlich der Mangel der heiligmachenden Gnade und damit der Verlust der ewigen Seligkeit. Die erste Seite bezieht sich auf die allen gemeinsame Natur, die andere auf die Person eines jeden. Die eine nennt der Apostel (Röm. 6, 6 ff.) den Körper der Sünde, die andere das Leben und Herrschen der Sünde. Sie unterscheiden ausdrücklich bei der Erbsünde das vitium naturae von dem vitium personae. An sich, wesentlich ist die Erbsünde nur Natursünde. Der Mangel der heiligmachenden Gnade ist Folge der Natursünde für die Person und macht die Erbsünde zum vitium personae, „prout peccatum originale (die Natursünde) personam inficit“. Das vitium personae bei der Erbsünde nennen sie auch den reatus peccati originalis, das vitium naturae auch den actus peccati originalis; und sie folgen darin ganz der Ausdrucksweise des hl. Kirchenvaters Augustinus. So sagt nämlich (1. 2. qu. 81. a. 3. ad 2um) St. Thomas: „Peccatum originale per baptismum aufertur reatu, inquantum anima recuperat gratiam quantum ad mentem; remanet tamen peccatum originale actu quantum ad fomitem, qui est inordinatio partium inferiorum animae et ipsius corporis . . .“ Der reatus ist die persönliche Schuld, der

actus der wirkliche, thatsächliche Mangel der Urgerechtigkeit. Kardinal Cajetanus bestätigt dies in seinem Kommentar zur vorhin angeführten Stelle des hl. Thomas mit folgenden Worten: „Scito quod peccatum originale in baptizato dicitur remanere actu et transire reatu. Quia et vere actu remanet privatio iustitiae originalis: sumus enim adhuc illa privati. Quoniam quamvis habeamus gratiam gratum facientem coniungentem supremum hominis Deo, non tamen habemus eam secundum hunc effectum qui est iustitia originalis, in statu isto. Gratia enim, ut in 1a Parte (qu. 95. a. 1.) dictum fuit, est radix originalis iustitiae, quae, olim cum suo fructu perdita, per baptismum reparatur secundum se, tantum fructum factura iustitiae originalis post resurrectionem. Et vere transit reatu. Quia non remanet in baptizatis privatio originalis iustitiae sub ratione culpae: non enim amplius eis imputatur ad culpam, nec reservatur punienda. Et sic brevibus hic colligere poteris quomodo originale peccatum in baptizato actu remaneat, reatu vero transeat; et alia multa necessaria pro declaratione eorum quae sanctus Doctor dicit in littera."

Der berühmte Kommentator betont hier den wesentlichen Unterschied zwischen gratia gratum faciens seu sanctificans und iustitia originalis. Zu der im vorstehenden Texte angeführten Stelle aus des Aquinaten Summa bemerkt er ausdrücklich: „Non est doctrina S. Thomae quod iustitia originalis sit idem quod gratia: sed quod gratia gratum faciens, de qua est sermo, sit velut radix iustitiae originalis, pro quanto subdit supremum hominis Deo; ut patet hic et inferius qu. 100. a. 1. ad 2um. Et propterea facti in iustitia originali, concluduntur etiam facti in gratia; quasi iustitia originalis fuerit quasi gratia quaedam gratis data, fundata super gratia gratum faciente." Der treffliche nachtridentinische Thomist Goudin O. Praed. äufsert sich (de gratia qu. 2. a. 2. concl. 3a) ebenso über den erwähnten wesentlichen Unterschied. Daselbst heifst es nämlich: „Donum integritatis (i. e. iustitia originalis) licet gratis a Deo collatum esset, attamen quoad substantiam erat aliqua forma ordinis naturalis, naturam ipsam perficiens in ordine naturali, non ipsam elevans ad ordinem naturae divinae; hoc enim praestabat gratia sanctificans. Itaque dona erant diversi generis et ordinis, proindeque reipsa distincta." Das Wesen der Erbsünde, der actus peccati originalis im erklärten Sinne schliefst durchaus nicht die heiligmachende Gnade aus; das thut nur der reatus, die persönliche Schuld, sowie es St. Thomas oben ausdrückte mit den Worten: „Gratia sanctificans non omnino directe opponitur peccato originali, sed solum prout peccatum originale personam inficit." Die

Gnade ist eben eine persönliche Vervollkommnung, wie der reatus der entgegengesetzte Mangel; die Erbsünde aber an sich, ihr actus nach der angegebenen Bedeutung, ist nur ein Mangel der Natur: „est enim gratia perfectio personalis, peccatum vero originale est vitium naturae“.

Darum mufs aber auch der Aquinate (1. 2. qu. 81. a. 3) von allen, welche auf dem gewöhnlichen Wege von Adam abstammen, also auch von der Gottesmutter selbst, sagen, dafs sie die **Natursünde** vom Stammvater erben: „Secundum fidem catholicam firmiter est tenendum, quod **omnes** homines, **praeter solum Christum,** ex Adam derivati **peccatum originale** ex Adam **contrahunt;** alioquin non omnes indigerent redemptione, quae est per Christum: quod est erroneum.“ Zu dieser Stelle bemerkt Cajetanus: „Ad fidem catholicam spectat quod omnes praeter solum Christum contrahant peccatum originale. Quod dictum non intelligendum est aliter quam de morte, quae est poena peccati originalis: ita quod sicut omnes incurrunt mortem, idest necessitatem moriendi, ita omnes incurrunt peccatum originale, idest necessitatem habendi peccatum originale. . . . Est igitur necessarium secundum catholicam fidem, credere quod omnis utriusque sexus ab Adam secundum rationem seminalem proveniens, ex ipsa sua generatione sit obnoxius peccato originali. . . . De solo autem Iesu Christo verum est quod ex ipsa generatione nulli obnoxius est peccato: iuxta verbum Angeli ad B. Virginem ante Filii conceptionem, quae vocatur nativitas in utero, dicentis: **Quod ex te nascetur sanctum.** Et iuxta hunc sensum militat ratio Auctoris, scilicet quia aliter non indigerent redemptione quae per Iesum Christum facta est. Si enim peccatum originale, vel in actu (i. e. hic: secundum personam) vel in necessitate (i. e.: ex natura) habendi illud, quis non incurreret, non egeret redemptione: quod haereticum esset dicere. Sed si omnes obnoxii sunt peccato originali, sufficit ad indigentiam redemptionis: neque enim solum redemptione eget actualiter captivus, sed etiam obnoxius captivitati. Et haec bene notabis tu, Thomista, ne nimio zelo, non secundum scientiam, accensus, erronea dicas quae erronea non sunt, cum de Beatissimae Virginis Conceptione disputas aut praedicas.“

Dem Adnotator im „Divus Thomas“ (l. c. pg. 684 ad 3 u. 4) macht es noch Bedenken, dafs sowohl Cajetanus wie Seraphinus a Porrecta meinen, St. Thomas habe (3. qu. 27. a. 2) die Meinung, „quod B. Maria contraxerit peccatum originale nedum secundum debitum sed et secundum actum“. Demgegenüber ist zu beachten, dafs die Gottesmutter persönlich die Erbsünde

(d. i. den reatus) nur dem debitum nach hatte; die Natursünde, das vitium naturae, die privatio iustitiae originalis aber hatte sie wirklich, thatsächlich, actu. Das ist die Meinung des Aquinaten und seiner grofsen Zeitgenossen, wie früher des heil. Bernardus, des hl. Anselmus und des hl. Augustinus. So oft St. Thomas vom reatus peccati originalis spricht, von der persönlichen Schuld, von der Erbsünde als wahrer und eigentlicher Sünde, wie das Konzilium von Trient oben sagte, schliefst er sie von der Gottesmutter ganz und gar aus. Das thut er aber an allen Stellen, an welchen er vom peccatum originale neben dem peccatum actuale (mortale et veniale) redet. So heifst es z. B. (1. dist. 44. a. 3): „Puritas intenditur per recessum a contrario; et ideo potest aliquid creatum inveniri, quo nihil purius esse potest in rebus creatis, si nulla contagione peccati inquinatum sit; et talis fuit puritas B. Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit. Fuit tamen sub Deo, inquantum erat in ea potentia ad peccandum." Wo aber St. Thomas die Frage ex professo behandelt (3. qu. 27; 3. dist. 3), da sagt er selbst von der Seele der Gottesmutter, dafs sie von der Erbsünde angesteckt war. Als forma corporis, d. i. ihrem Wesen nach, gehört auch die Seele zur menschlichen Natur und hat daher auch die Natursünde, d. i. die Erbsünde an sich, die privatio iustitiae originalis. Aber bei Maria ging die Natursünde nicht so auf ihre Person über, dafs für diese auch nur einen Augenblick der reatus, die privatio gratiae sanctificantis, die Trennung von Gott eingetreten wäre. St. Thomas sagt dies ausdrücklich mitten in jener Quaestio der Summa (3. qu. 27), welche so oft herhalten mufs für die Ansicht, der Aquinate sei Gegner der Unbefleckten Empfängnis; ja sogar in dem Artikel (3.), in welchem bewiesen wird, der fomes peccati sei gebunden in Maria gewesen und damit die Erbsünde an sich, rein als Natursünde. Da heifst es (ad 3um) denn: „Spiritus sanctus duplicem in B. Virgine purgationem fecit: unam quidem quasi praeparatoriam ad Christi conceptionem, quae non fuit ab aliqua impuritate culpae vel fomitis, sed mentem eius magis in unum colligens et a multitudine sustollens. Nam et angeli purgari dicuntur, ‚in quibus nulla impuritas invenitur', ut Dionysius dicit. Aliam vero purgationem operatus est in ea Spiritus sanctus, mediante conceptione Christi quae fuit opus Spiritus sancti. Et secundum hoc potest dici quod purgavit eam totaliter a fomite". Hier nun sagt der Aquinate geradezu, dafs es sich bei der ersten Heiligung der Gottesmutter — das ist eben die „una quasi praeparatoria ad Christi conceptionem" — bei der Heiligung in utero nicht handelte

um eine Reinigung von irgend einer Unreinheit der Schuld oder des fomes; weil offenbar keine solche da war; denn sonst hätte sie zunächst entfernt werden müssen. In der Natur der seligsten Jungfrau war das Verderben; aber nichts Unreines drang in ihre Person. Im ersten Augenblicke ihres persönlichen Daseins hatte sie die heiligmachende Gnade. Der hl. Geist hatte ihre vernünftige Seele gleich bei der Erschaffung mit der Fülle der Gnade ausgestattet. Durch diese Gnadenfülle und ex speciali privilegio, wie das Tridentinum (sess. 6. can. 23.) sagt — gratia et privilegio heifst es in der dogmatischen Bulle Pii IX. —, wurde der fomes in Maria sofort subito post infusionem animae gebunden, ne scilicet prorumperet in aliquem motum inordinatum, qui rationem praeveniret (l. c. a. 4. ad 1um; cfr. a. 3. c.), so dafs mithin die seligste Jungfrau niemals auch nur die geringste läfsliche Sünde (a. 4. c.; a. 6. ad 1um) beging, vielmehr die Sünde von allen Seiten her überwand, „ad vincendum ex omni parte peccatum", wie St. Augustinus sagt (cfr. a. 4. sed contra).

Zur Lösung unserer Frage dient die in der Theologie so bedeutungsvolle und bekannte Unterscheidung zwischen Natur und Person (vgl. Schneider, Zur Jahrhundertswende. Paderborn 1899, Schöningh. S. 267 ff.; siehe auch S. 48 ff. [Urzustand] und S. 81 ff. [Erbsünde]). In der allerheiligsten Dreieinigkeit fängt diese Unterscheidung an; denn da trägt allein das einfachste Sein der reinen Wirklichkeit sowohl die Natur, wie die Personen. In den Geschöpfen ist die Natur offenbar nur potentia ad esse. Die Person gebraucht diese potentia als Werkzeug. Sagen, dafs die Natur so aus Adam in die Gottesmutter geleitet worden ist, wie sie sich in uns findet, nämlich als infecta, vitiata, lapsa heifst nichts anderes als: Maria hat ihren unvergleichlichen Sieg nicht mit den Kräften der Natur errungen, sondern einzig und allein mit der Gnade des Erlösers. War die Natur in Maria rein, so bedurfte sie gar keines Erlösers. Dann waren ja die natürlichen Kräfte vom Verderben unberührt, also ebenso tüchtig wie in Adam vor der Sünde. Es bestand dann keinerlei Notwendigkeit für die Gnade Christi. Petrus Comestor zu den Zeiten des hl. Bernardus war da weit konsequenter. Er leugnete des Erlösers Notwendigkeit für Maria und lehrte, die Gottesmutter stamme nicht aus dem sündigen Fleische Adams, sondern aus der Erde, aus welcher Adam selbst gebildet worden. Er warf dem hl. Bernardus vor, dafs dieser von allen Vätern abweiche und keine gelesen habe; denn sie alle priesen die makellose Reinheit der seligsten Jungfrau, wogegen St. Bernardus

wolle, dafs Maria dem sündigen Fleische in Adam ihren Ursprung verdanke und eben deshalb eines Erlösers bedürfe (vgl. über diesen Kampf: Malou, De l'Immaculée Conception; Malou weifs da gar keinen Ausweg, weil er die Lehre des hl. Bernardus und des hl. Thomas nicht zu würdigen versteht). St. Bernardus hält, wie später St. Thomas und früher St. Anselmus, mit aller Entschiedenheit die makellose Reinheit der seligsten Jungfrau aufrecht und neben dieser ihre Abstammung aus dem sündigen Fleische Adams und somit nach der von Adam ererbten Natur ihren Anteil an der Erbsünde. Dieses Verderben der Natur nun ward vollständig und von allen Seiten her gemäfs dem Ausdrucke des hl. Augustinus, wie in keinem Adamskinde, in Maria überwunden und gelangte keinen Augenblick in ihr zur Herrschaft; ihre unsterbliche Seele ward, soweit sie unabhängig vom Leibe für sich besteht, niemals angesteckt. Aber eben dieses so überaus grofse Verderben der Natur, als eines Werkzeugs des Heils, und der vollständige Sieg durch das unendlich kostbarere Werkzeug der Gnade Christi war für die heil. Väter der leitende Grund, um in Maria eine über alle Engel hinausgehende Gnadenfülle zu behaupten; da ja die Engel keine verderbte Natur in sich zu überwinden hatten.

Das periculum, seu debitum contrahendi peccatum originale wird bei Maria nach unserer Meinung keineswegs geleugnet, vielmehr nur genau fixiert; es wird theologisch nachgewiesen, worin es besteht. Denn darauf kommt es eben an, zu wissen, was das für ein debitum oder periculum ist. Dieses nun ist ein zweifaches. Das eine debitum besteht darin, dafs das Fleisch, die Natur als terminus generationis, welches durch die propagatio vom sündigen Adam abstammt und deshalb eine Einheit mit ihm bildet, von der Sünde angesteckt ist. Dies nun ist das Wesen der Erbsünde, von dem der Apostel (Röm. 5. ff.) redet. Dieses mufs in allen Adamskindern mit derselben Notwendigkeit sein, mit welcher schmutzige Finger ein reines Kleid verunreinigen, wenn sie es anfassen. Dieses debitum hängt ganz und gar von der natürlichen procreatio ab. Das andere debitum bezieht sich auf die für sich bestehende Seele. Diese mufs an dem Verderben der mit ihr geeinigten Natur Anteil haben, sobald die menschliche Natur sich selbst überlassen bleibt. Die Seele hat dann eben, trotz ihrer frei persönlichen Kraft, kein Werkzeug, um ihr Heil zu wirken und geht somit zu Grunde. Tritt jedoch die Gnade Christi als neues Werkzeug auf die Seite der Person, so wird in demselben Mafse dem Verderben in der Natur ein Gegengewicht gegenübergestellt in der Person, und

das Verderben der Natur selbst kann geheilt werden. Maria nun ward im ersten Augenblicke ihres persönlichen Daseins die Gnade Christi zu teil; ihre Seele wurde gleich bei der Erschaffung mit der Gnadenfülle ausgestattet. Und daher wurde bei ihr das andere debitum sofort gelöst. Es begann die Heilung der natura infecta.

Der Unterscheidung von natura und persona entspricht durchaus die Unterscheidung vom Wesen der Erbsünde und der Folge für die Person (abesse gratiae), vom actus und reatus peccati originalis (nach St. August.), von der uneigentlichen und eigentlichen Sünde (nach Conc. Trid.). Das Wesen der Erbsünde bei Maria leugnen, heifst ihre Erlösungsbedürftigkeit leugnen. Darum hält auch St. Thomas (l. c. a. 3. c.) so entschieden bei Maria am fomes secundum essentiam, am fomes ligatus fest. Der gehört eben als materiale notwendig zur privatio iustitiae originalis. Wer die gemachten Unterscheidungen vor Augen hält, wird bei St. Thomas und seinen grofsen Zeitgenossen, sowie bei dessen grofsen Schülern (vgl. dieses Jahrbuch XV, S. 62 ff.) und bei St. Bernardus, St. Anselmus, St. Augustinus u. s. w. keine Schwierigkeiten finden. Zur Zeit des hl. Thomas wie unmittelbar nach ihm war zudem der Ausdruck „conceptio sine peccato seu immaculata“ noch anrüchig. Es war eben der häretische Ausdruck des Petrus Comestor, Kanzlers der Pariser Universität und seiner zahlreichen Anhänger um das Jahr 1150. Die grofsen Scholastiker siegten über die häretischen Schwärmer. Die Erlösungsbedürftigkeit der Gottesmutter ward allgemein anerkannt. Es schwand die Gefahr, dafs ein falsches Verständnis mit dem Ausdrucke „immaculata conceptio“ verbunden würde. Auch nahm Sixtus IV. ausdrücklich den Hinweis auf diese Erlösungsbedürftigkeit in sein Dekret auf. Pius IX. erklärte feierlich in der dogmatischen Bulle die Immaculata Conceptio B. V. in Hinsicht auf die Verdienste Christi „intuitu meritorum Christi“. Nicht der Natur dankt Maria ihren Glanz, sondern einzig dem Erlöser. Die Gottesmutter ist das erste von Christus erlöste Adamskind. Sie ist am vollkommensten erlöst. In ihr kam die Gnade ganz und gar aller Schuld in der Seele zuvor. Wegen der Fülle der Gnade Christi in Maria ist sie unser fester „Turm, an dem tausend Schilde hangen“. Sie ist der Turm Davids, welcher uns alle verteidigt, uns allen die Waffen reicht, mit welchen sie selbst den Feind niedergestreckt hat. Maria steht auf demselben Boden wie wir. Sie ist kein Meteor, dessen Glanz man blofs anstaunt und das sonst nichts nützt. Sie nimmt an der sündigen Natur Adams

teil; schliefst aber soviel Licht der Gnade in sich ein, dafs alle Menschen, von Adam bis zum letzten, zum Heile ihrer unsterblichen Seele daran teilnehmen können. In der Sache also stimmen alle christlichen Zeiten miteinander überein: sie feiern die Fülle der Gnade („gratia plena“; „tota pulchra“) in Maria, welche wie wir von der Erbsünde erlöst werden mufste; sie feiern die „Kraft, mit welcher Gott Maria gürtete, damit unbefleckt sei ihr Lebensweg“; sie feiern den Sieg, welchen Maria über unseren Feind davontrug „ipsa conteret caput tuum“. Die Kräfte unserer Natur stammen von Gott. Sie sind deshalb für vieles geeignet. Aber zu dem einen taugen sie gar nichts, die Schuld zu lösen, welche auf unserer Natur lastet. Nie können sie den Frieden zurückbringen. Niemals können sie die böse Begierlichkeit ertöten und uns glückselig machen. Dazu bedarf es der Gnade Christi. Weil nun Maria diese Gnade vom ersten Augenblicke an in ungemessener Fülle besafs; weil sie mit dieser Gnade den Feind endgültig niederwarf und sich über den Mond des irdischen Wechsels erhob, deshalb trägt sie das Scepter im Reiche Christi, schwingt die Fahne des Heils uns allen voran und ruft uns allen zu: „Glückselig, wer meine Wege behütet.“



LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. **Praelectiones dogmaticae,** quas in Collegio Ditton-Hall habebat ***Christianus Pesch*** S. J. Tom. VI. De Sacramentis in genere. De Baptismo. De Confirmatione. De SS. Eucharistia. Tom. VII. De Paenitentia. De extrema Unctione. De Ordine. De Matrimonio. Friburgi Br. Herder 1896. 1897.

Die Besprechung der beiden vorliegenden Bände der Praelectiones dogmaticae des P. Pesch ist durch Verhinderung des zuerst bestimmten Recensenten bis jetzt verzögert worden. Unterdessen hat das Werk den Thatbeweis seiner Vorzüge erbracht. Die ersten sechs Bände sind bereits in zweiter Auflage erschienen, das gesamte Werk hat die vielseitigste Anerkennung gefunden.

Über den allgemeinen theologischen Standpunkt brauchen wir uns nicht eigens auszusprechen. Derselbe ist den Lesern aus den Besprechungen der früheren Bände in diesem Jahrbuche bekannt. (Vgl. Bd. XI S. 99 ff., Bd. XII S. 120 ff., Bd. XIII S. 212 ff.)

Im einzelnen erlauben wir uns folgende Bemerkungen zu machen.

Der Verf. definiert (S. 5) das Sakrament im allgemeinen folgendermafsen: Sacramentum recte definitur: Signum sensibile a Deo perenniter

institutum ad significandam gratiam sanctificantem et ad conferendam usu suo seu applicatione sanctificationem eo modo, quo convenit oeconomiae salutis, ad quam signum illud pertinet.

Der gemeinsame, alt- und neutestamentlichen Sakramenten auf gleiche Weise zu Grunde liegende Begriff ist nur der eines Zeichens der heiligmachenden Gnade. Die Verursachung der iustitia legalis kam den alttestamentlichen Sakramenten als solchen nur insoweit zu, als sie, was der Verf. (S. 8 n. 20) hervorhebt, mittelst derselben auf die Gnade Christi hinwiesen und sie bezeichneten. Es ist also nicht nötig, den Begriff der Kausalität in die allgemeine Definition des Sakraments hineinzunehmen.

Wenn der hl. Thomas (3. qu. 60 a. 2) das Sakrament als „signum rei sacrae in quantum est sanctificans homines" definiert, so ist letzteres auf „res sacra" und nicht auf sacramentum zu beziehen.

Cf. Cajetan ibid. — Joh. a S. Thoma: De Sacr. qu. LX disp. XXII a. 2. — Dom. Soto: 4. dist. I. qu. 1. a. 2.

Die Art der sakramentalischen Wirksamkeit wird vom Verf. als eine blofs moralische erklärt. Der Verf. beweist zuerst (s. 1. a. 1. p. XII p. 52 ff.), dafs die Sakramente wenigstens moralische Ursachen der Gnade seien. In der prop. XIII (S. 57 ff.) versucht er sodann zu zeigen, dafs darüber hinaus eine physische Kausalität unzulässig sei.

Der Grundgedanke der Theorie des Verf. ist folgender:

Die Sakramente sind, von Christus eingesetzt und in seinem Namen gespendet, moralisch als Handlungen Christi zu betrachten. Dies verleiht ihnen eine gewisse Würde und Kraft, welche sie über blofse Bedingungen der Gnade erhebt. Denn die Handlungen Christi sind wahre Ursachen unserer Heiligung. Im einzelnen wird die Wirksamkeit der Sakramente auf die fürbittende Thätigkeit Christi zurückgeführt. „Sacramenta . . . sunt moraliter actio Christi, propter merita sua petentis nobis gratiam . . ." (S. 53 n. 141.)

Demzufolge können dieselben die Begnadigung wohl herbeiführen, sind aber kein innerer Faktor im Prozefs der Eingiefsung der Gnade selbst, wie dies nach thom. Lehre der Fall ist. Übrigens wären auch die der Ansicht des Verf. gegenüberstehenden Schwierigkeiten zu berücksichtigen.

Die Sakramente sind von der fürbittenden Thätigkeit Christi, wenn nicht zu trennen, so doch zu unterscheiden. Welches Verhältnis besteht nun zwischen beiden? Sind die Sakramente nur eine Manifestation, ein Unterpfand dieser Fürbitte? Dann geht ihre Wirksamkeit nicht über die eines Zeichens hinaus. Sind sie etwas anderes, so erwarten wir darüber eine nähere Erklärung.

Schwierig ist die Anwendung dieser Theorie auf einzelne Sakramente. Nach dem Verf. (S. 57 n. 151) ist in der Eucharistie die Konsekration dasjenige, was moralisch als Handlung Christi zu betrachten ist.

Die sakramentale Wirksamkeit der Eucharistie gründet sich aber unmittelbar auf die reale Vereinigung der hl. Menschheit Christi mit der Seele des Empfängers in der hl. Kommunion.

Ähnlich ist es beim Sakrament der Bufse. Hier ist nur die Absolution moralisch actio Christi (l. c.). Die Akte des Pönitenten nehmen demzufolge keinen Anteil an der Würde und Kraft des Sakramentes. Damit kommen wir konsequent zur unhaltbaren Ansicht des Scotus (4. d. 16. qu. 1. n. 7.), der das Wesen des Bufssakramentes in die Lossprechung verlegt, eine Ansicht, die der Verf. (Bd. VII S. 28 ff.) doch selbst zurückweist.

Seinen Standpunkt gegenüber der physischen Kausalität spricht der Verf. (S. 59) mit folgenden Worten aus:

„In solvenda quaestione procedimus ab hoc principio, quod Card. De Lugo recte statuit: non debemus res nostrae fidei absque necessitate difficiliores et obscuriores reddere, sed potius quantum fieri potest faciliores et ad captum vulgi et infidelium magis accommodatas.“ (De Sacr. disp. 4. s. 4. n. 35.)

Dies ist der Standpunkt der Predigt und Katechese, aber nicht der einer wissenschaftlichen Dogmatik. Denselben und damit auch den Standpunkt der Thomisten spricht deutlich und klar aus Billuart: „Causalitas physica non est deneganda sacramentis, si sit possibilis . . . tum quia admissa causalitate physica in sacramentis cum omni rigore et proprietate explicantur dicta Scripturae, SS. Patrum et Conciliorum, tum quia confert ad dignitatem sacramentorum.“ (De Sacr. diss. III. a. 2. n. 6.)

Die Lehre der Thomisten ist vom Verf. nicht ganz genau wiedergegeben, wenn er (S. 59 n. 158) sagt: „. . . impugnamus eam tantum sententiam, qua statuitur physica Sacramentorum operatio sensu proprio, ita ut dicatur ipsum signum sensibile elevari a Deo, sive qualitate infusa (ita Thomistae) sive per concursum mere externum una cum potentia oboedientiali (ita Suarez) ad producendam gratiam in anima physica sua actione.“

Kein Thomist faſst die sakramentale Kraft schlechthin als Qualität. Eine solche würde aus den Sakramenten eine causa principalis secunda machen. Einige wie Capreolus, Ferrariensis, Gonet u. a. nennen sie allerdings qualitas incompleta. Dieselbe unterscheidet sich dadurch von einer qualitas perfecta, daſs sie das Sakrament nicht in Bezug auf sich selbst, sondern nur in Bezug auf die Gnadenwirkung näher bestimmt. Sie vermittelt ihm ferner nicht nur die Kraft zu wirken, sondern bestimmt es auch in seiner Abhängigkeit von der causa principalis.

Es dürfte dem Verf. schwerlich gelingen, Cajetan und Bannez mit seiner Theorie in Einklang zu bringen. (S. 59 n. 157.)

Die Einwendungen, die gegen die Lehre von der phys. Kausalität vorgebracht werden, sind nicht neu.

Der erste besagt, es lieſsen sich keine genügenden positiven Beweise für dieselbe erbringen, da die Offenbarungsquellen auch bei Annahme einer nur moralischen Kausalität genügende Erklärung fänden. Dieser Beweis gelte umsomehr, als die Erhebung eines materiellen Dinges etwas ganz Ungewöhnliches (res valde extraordinaria) und schwer verständlich sei. (S. 60 n. 159.)

Die Möglichkeit dieser Erhebung kann nach unserer Ansicht nicht angezweifelt werden. Diese vorausgesetzt, verweisen wir als Antwort auf die eben früher citierte Stelle aus Billuart.

Das zweite Argument wird erbracht: „Ex eo quod causalitas physica Sacramentorum plane intelligi nequit.“ (S. 61 n. 163.)

Denn die meisten Sakramente existieren als entia successiva im Augenblicke ihrer Wirkung physisch gar nicht.

Der Verf. beweist dies damit, daſs die Form als solche überhaupt der physischen Ordnung nicht angehöre. Denn die Worte bilden die Form bloſs, insofern sie etwas bedeuten. Der Sinn der Worte hat aber kein physisches, sondern nur ein moralisches Sein. Auch materiell genommen, existiert die Form im Augenblick der Wirkung nicht mehr physisch. Die Sakramente verursachen aber nicht durch den einen oder anderen ihrer Teile, sondern als Ganzes, welches als solches eine physische Existenz hat. (ibid. p. 162.)

Wir leugnen gar nicht, dafs die Sakramente aktuell im Augenblicke des Eintretens der Wirkung nicht mehr vorhanden sind. Der Verf. hätte aber zeigen müssen, dafs sie dies auch virtuell nicht sind. Die entia successiva sind dies aber, da jeder Punkt in denselben, — um mich so auszudrücken, Resultat der vorhergegangenen ist, und nur als solcher existieren und demnach auch wirken kann.

Die Worte bilden die Form nicht nur, insofern sie einen Sinn haben, sondern auch insofern sie vom Spender ausgesprochen werden. Das Aussprechen der Form ist ein Akt, und die Form nimmt als Abschlufs desselben an dem Sein dieses Aktes Anteil.

Dies ist das physische Sein der Form, nicht die Undulation der Luft, der leere Schall, wie der Verf. n. 164 zu meinen scheint. Die Unterscheidung Gonets: „Quod non est nec immediate fuit, non potest physice agere, concedo. Quod immediate antea fuit: et est ens instrumentale et successivum: nego" hat der Verf. mifsverstanden. Sie hat nicht den Sinn, dafs ein ens successivum, welches gar nicht mehr vorhanden ist, noch physisch wirken könne. Sondern nach dem Zusammenhange will sie nur sagen, dafs ein ens successivum, welches als solches, als ens fluens, nicht mehr existiert, aber in seinem primum instans extrinsecum, welches als terminus desselben noch innerlich ist, fortdauert, physisch noch wirken könne. Gonet selbst sagt fast unmittelbar darauf: In illo autem instanti extrinsece terminativo motus sacramentalis, remanet virtus ipsius, quia remanet terminus per ipsum productus, in quo recipitur virtus productiva gratiae. (Disp. III. a. 3. § 5.)

Das dritte Argument: „Ex reviviscentia Sacramentorum" schliefst aus der Wirkungsweise der Sakramente unter anormalen Umständen auf dieselbe im allgemeinen.

Im Schol. über die Lehre des hl. Thomas sucht der Verf. den engl. Lehrer auf seine Seite zu ziehen. Auf das Einzelne wollen wir nicht eingehen. Wir sind überzeugt, dafs jeder, der den hl. Thomas im Zusammenhang liest, das Vergebliche dieses Unternehmens von selbst einsehen wird. Nur auf die Vieldeutigkeit des Wortes „moralis", welches in diesem Abschnitt eine grofse Rolle spielt, wollen wir noch hinweisen. Wir führen blofs einige Sätze an, in denen der Verf. dies Wort gebraucht. Sacramentum non est totum physicum sed morale. (S. 10.) Sacramenta sunt moraliter actio Christi. (S. 53.) Sacramenta . . . habent in se dignitatem moralem, cui gratia debetur. (S. 55.) Sensus verborum non est ens physicum sed morale. (S. 61.) Passio Christi moraliter operatur. (S. 64.) Ordinatio, benedictio, institutio non sunt motus physicus sed moralis. (ibid.) Significandi vis in vocibus non est physica sed moralis. (ibid.) Jeder logisch geschulte Leser sieht, dafs dieses unklare Wort fast in jedem Satze eine andere Bedeutung hat. Für Anfänger kann dies nur Verwirrung verursachen, zumal der Verf. aus den zwei letzten der angeführten Sätze auf die in ganz anderem Sinne genommene moralische Ursächlichkeit der Sakramente schliefst.

Zwischen der Kausalität der Beschneidung, wie sie der Verf. S. 67 n. 175 erklärt, und der Wirksamkeit ex opere operato können wir keinen wesentlichen Unterschied entdecken.

Eine etwas ungenaue Ausdrucksweise scheint es, wenn der Verf. (S. 78 n. 200) sagt: „Deus . . . destruit gratiam sanctificantem propter peccatum."

Über die specielle Sakramentenlehre wollen wir uns kurz fassen. Hier, wo der Schwerpunkt auf positivem Gebiet liegt, treten die an dem

Werke gerühmten Vorzüge der Klarheit, Übersichtlichkeit und Bündigkeit besonders hervor.

Sehr gründlich ist der Abschnitt über die wirkliche Gegenwart Christi im Altarssakrament. (S. 241—286.)

Der Verf. hat, wenn wir nicht irren, im I. Bande die Lehre des hl. Thomas über die Art des Verbleibens der Accidenzen in der Eucharistie als eine Ansicht erklärt, von der die Theologen allgemein abwichen. Wir hatten deshalb in diesem Bande eine Auseinandersetzung mit dem hl. Thomas erwartet. Der Verf. geht jedoch darüber hinweg. In der Sache selbst drückt er sich sehr reserviert aus. (S. 302 ff.)

In der Erklärung der Transubstantiation ist der Verf. Scotist. Dieselbe wird active als adductio corporis Christi aufgefafst. „Nos solum dicimus in consecratione Deum efficere sine motu locali, quod in naturali ordine motus localis efficit, sc. Deus dat corpori Christi indistantiam ad hoc spatium, et ad haec accidentia.“ (S. 299 n. 698.) Diese Erklärung kann entschieden nicht genügen. Denn damit ist nichts erklärt als die Gegenwart Christi; nicht erklärt ist die eigentliche Transubstantiation, die Verwandlung der Substanz des Brotes und Weines in den Leib und das Blut Christi.

Der VII. Bd. enthält den übrigen Teil der Sakramentenlehre.

Der Verf. meint (S. 28), das Bufssakrament habe keine materia remota, da die Sünden kein signum sanctificativum sein könnten. Nun dazu müssen sie eben von der Form bestimmt werden. Der hl. Thomas sagt ausdrücklich: Unde relinquitur quod remota materia paenitentiae sunt peccata, non acceptanda, sed detestanda et destruenda. (III. qu. LXXXIV. a. II.)

In der Anmerkung S. 30 citiert der Verf. den angeführten Artikel, läfst aber die betreffenden Worte aus.

Der Verf. ist mit den meisten Neueren der Ansicht, der Episkopat sei ein eigener, vom Presbyterat verschiedener ordo. Ohne uns in die Streitfrage einzumischen, möchten wir doch folgenden Satz beanstanden: „. . . gratis sumitur non posse esse novum ordinem sacramentalem, quo non detur nova potestas circa Eucharistiam.“ (S. 272.) Einen für den Organismus der gesamten Sakramentenlehre so wichtigen Satz, den auch der hl. Thomas öfters betont, sollte man doch nicht so ohne weiteres umstofsen.

Unsere Bemerkungen treffen nur einen kleinen Teil des Werkes, sie können das Verdienst desselben nicht beeinträchtigen.

2. *J. B. Sasse* S. J.: **Institutiones theologicae de Sacramentis Ecclesiae.** Vol. I. De Sacramentis in genere. De Baptismo. De Confirmatione. De SS. Eucharistia. Frib. Brisg., Sumpt. Herder 1897.

Das vorliegende Werk steht im grofsen Ganzen auf dem nämlichen Standpunkte wie die Praelectiones des P. Pesch. Die Ähnlichkeit erstreckt sich auch auf die Darstellungsweise. P. Sasse ist nur etwas ausführlicher. Besonders hervorgehoben zu werden verdient der ruhige Ton in der Besprechung von Streitfragen.

Nach der allgemeinen Definition des Sakramentes auf S. 1 wäre das alttestamentliche Sakrament kein Zeichen der heiligmachenden Gnade. „Secundum significationem nominis, quam usus christianus ex pluribus saeculis ut propriam determinavit, sacramentum dicitur signum visibile a

Deo perenniter institutum ad sanctificationem hominis pro indole oeconomiae, ad quam veluti sacra caeremonia pertinet significandam et efficiendam." (S. 1.) Da dies Moment jedoch später (S. 7) ausdrücklich hervorgehoben wird, dürfte nur eine Ungenauigkeit im Ausdruck vorliegen.

Hier ist ebenso wie bei Pesch die Kausalität als etwas dem Sakrament als solchem Wesentliches dargestellt. Der Verf. beruft sich neben 3. qu. 60. a. 2. auch auf I. II. qu. 102. a. 5. Dafs die „consecratio", von welcher der englische Lehrer im genannten Artikel spricht, keine wahre Kausalität in sich schliefst, ergibt sich jedoch schon daraus, dafs er sie als deputatio ad cultum Dei erklärt.

Über die Art der sakramentalischen Wirksamkeit lehrt der Verf. bis ins einzelne mit Pesch, weshalb wir auf das dort Gesagte verweisen. (S. 54 ff.)

In der Erklärung der Transubstantiation neigt der Verf., wie wir meinen mit Recht, der Auffassung derselben als reproductio corporis Christi zu. (S. 397 ff.)

Das Opfer wird nach der heute zumeist verbreiteten Destruktionstheorie erklärt. (S. 472 ff.) Scheebens Ansicht (Dogmatik III, 400), welche das Wesen des Opfers in einer Umwandlung der Opfergabe in melius sieht, wird, wenigstens durch die Argumentation des Verf. nicht mit zwingenden Gründen widerlegt. P. Sasse bemüht sich zu zeigen, dafs irgend eine destructio bei allen Opfern vorkomme. Aber er hätte vor allem zeigen sollen, dafs dieselbe auch immer nur destruktiven Charakter haben könne. Gerade dies leugnet Scheeben (l. c.) und fährt dann fort: Indes, wenn selbst im Schlachten die Umgestaltung förmlich und schlechthin destruktiven Charakter hätte, so darf man doch keinesfalls, wie es vielfach geschieht, hieraus den allgemeinen Opferbegriff abstrahieren, schon deshalb allein, weil das Schlachten bei den mosaischen Opfern niemals auf, sondern stets vor dem Altar geschah, und in der Regel nicht durch den Priester, oder, wenn durch den Priester, durch diesen doch nicht kraft seiner priesterlichen Gewalt geschah. (l. c. 402.)

Wir schliefsen mit der Empfehlung des Werkes, dessen sachlicher, ruhiger Ton geeignet ist, die so wünschenswerte Annäherung der verschiedenen theologischen Schulen zu fördern.

Graz. P. Fr. Hyacinthus Amschl O. Praed.

3. ***Wehofer:* Idea novitii religiosi** . . . cura et sollicitudine Fr. Conradi Brockhausen O. P. recognovit Fr. Thomas M. Wehofer ej. Ord. P. I. Romae 1898. 256 S.

Die Neuausgabe des ersten Teiles dieses Regel- und Erbauungsbuches für Novizen entspricht, wie der Herausgeber in einer längeren, nicht litterarhistorischen oder kritischen, sondern rein erbaulich gehaltenen Vorrede angibt, einem Wunsche des jetzigen Generals des Predigerordens. Zum erstenmal erschien es Leitmeritz 1728, verfafst von einem Mitgliede des dortigen Dominikanerkonvents, Konrad Brockhausen. Es ist speciell für Novizen des Predigerordens geschrieben, enthält aber besonders im dritten Kapitel dieses ersten Teiles eine Fülle von mystischen Betrachtungspunkten, die allgemeine Geltung für die verschiedensten religiösen Genossenschaften, selbst auch für Laien haben könnten. Die drei Kapitel dieses ersten Teiles behandeln die Zeiteinteilung des Tages für Novizen, die Regeln für ihr äufseres Betragen gegen die Oberen, Mitbrüder, überhaupt im Kloster, und schliefslich Ratschläge und Anleitungen, wie die

Novizen mit ihrem inneren Denken die täglichen äufseren und inneren Beschäftigungen fruchtbar besonders durch das innere Gebet begleiten können. Der Herausgeber hat zu einzelnen Punkten des Textes kurze historische Ergänzungen und Erläuterungen, wie sie besonders durch die inzwischen erlassenen Konstitutionen im Dominikanerorden notwendig geworden sind, in Form von Noten hinzugefügt.

4. *Thomas M. Wehofer:* **Die Apologie Justins des Philosophen und Märtyrers in litterarhistorischer Beziehung.** 6. Supplementheft der Römischen Quartalschrift für christliche Altertumskunde und für Kirchengeschichte. Rom 1897. 141 S.

Die litterarhistorische Würdigung eines Buches hat offenbar ihre volle Berechtigung bei jedem litterarischen Geisteserzeugnis. Ihre Bedeutung ist jedoch eine sehr verschiedene, je nachdem es sich etwa um einen Roman oder um ein politisches oder kirchliches Aktenstück von Wert handelt. Im letzteren Falle verlangt die pragmatische Darstellung mehr danach, die zeitgenössischen Ursachen und Wirkungen, als etwa das rein formale äufsere Gewand einer Schrift kennen zu lernen (vgl. dagegen die etwas entgegenstehende Ansicht des Verfassers S. 111). In ersterer Beziehung haben die beiden Apologieen Justins wohl bei allen, die sich irgendwie mit ihnen beschäftigen, ihre Würdigung gefunden, wenn diese immerhin auch noch nicht als völlig abgeschlossen zu gelten hat. Die rein formale Seite, die aber in diesem Falle nicht von der Bedeutung ist, welche der Verfasser ihr zuschreiben zu müssen glaubt, soll durch die vorliegende Schrift von neuem aufgehellt werden. Eine flotte Diktion und Kenntnis der rhetorischen Regeln wird kein objektiver Beurteiler dem Verfasser absprechen können. Selbst bei den trockensten Stellen weifs er das Interesse des Lesers durch kleine Anekdoten oder durch Ausblicke auf ihm besonders am Herzen liegende Dinge zu erregen. Die positiven Resultate dagegen, welche er als neu hinstellen zu dürfen glaubt, haben für die Kirchen- oder Profangeschichte nur sehr wenig Wert, zumal sie durch nur höchst seltene pragmatische Untersuchungen nach der philosophischen oder kirchengeschichtlichen Seite hin so gut wie gar nicht gestützt oder erläutert werden. Das bedeutendste dieser neuen Resultate dürfte die Ansicht des Verfassers sein, dafs beide Apologieen eigentlich nur eine einzige bilden. (S. 118—120.) Aber auch dieses Ergebnis scheint uns in keiner Weise gründlich erwiesen zu sein: die Forschungen von Funks und Harnacks sind hierin weder als ergänzt noch als berichtigt anzusehen. Bei der Erforschung der rhetorischen Seite, der die ganze hierin fleifsige und anzuerkennende Arbeit allein gewidmet ist, geht der Verfasser, wie uns scheint, von dem Gedanken aus, dafs Justin seine Apologieen eigentlich nur als rhetorische Rechtfertigungsversuche des Christentums verfafst habe. Das möchte doch eine etwas zu kleinliche Auffassung sein. Es widerspricht dem ganz besonders die zweite Apologie, von welcher auch der Verfasser zeigt, dafs in ihr die Anwendung von rhetorischen Regeln durch Justin auf ein Minimum reduziert sei. (S. 118 ff.) Dieselbe kleinliche Auffassung scheint uns in der Ansicht des Verfassers vorzuliegen, dafs Justin manchmal nur aus rhetorischen Gründen stoische Grundlehren zum Beweise der christlichen Wahrheit anführt. (S. 28.) Auch die Übersetzung der *ἀνάγκη εἱμαρμένης* (S. 72) dürfte nicht genügend genannt werden; es hätte hier der philosophische Begriff des fatum nach heidnischer Vorstellung, wie es sich bei einem solch wichtigen Punkte

eigentlich von selbst versteht, erst noch näher erläutert werden müssen. Der Schlufs der Fufsnote 1 zu Seite 58 ist uns ebenso unverständlich geblieben, wie die Anfügung eines so unbedeutenden Sachregisters. Wenn der Verfasser endlich glaubt, in der Vorrede (S. XIII) den deutschen katholisch-theologischen Fakultäten die Mahnung erteilen zu dürfen, die Apologieen Justins mehr als bisher in den theologischen Seminarien zu verwerten, so kennen wir zwar nicht die Quellen, die ihn zu einer so vorwurfsvollen Mahnung berechtigen; jedenfalls könnte sein Werk weniger für theologische, als vielleicht höchstens für philologische Übungen von einigem Wert sein.

Breslau. Dr. Fr. von Tessen-Węsierski.

5. ***Surbled:*** **La vie de jeune homme.** Paris, A. Maloine 1900.

Unter diesem etwas allgemeinen Titel gibt S. beherzigenswerte Lehren für das Geschlechtsleben des unverheirateten jungen Mannes quoad sexum. Gestützt auf eine gute Welt- und Menschenkenntnis schildert er die dem Jüngling drohenden Gefahren und weist die landläufigen Einwürfe zurück, auch diejenigen, die sich auf medizinische und hygienische Scheingründe berufen, und mit denen sich die Zügellosigkeit nur allzu gern zu decken sucht. Vielerorts werden praktische Winke gegeben; obgleich dem Ref. gerade nach dieser Richtung hin manchesmal noch mehr präcise Anhaltspunkte und Mittel physischer Art erwünscht gewesen wären. Vielfach schienen ihm nämlich die Hinweise auf Hygiene, Moral und Religion zu allgemein gefafst. Als einen Vorzug des Buches betrachtet Ref. auch die Offenheit der Ausdrucksweise. Daraus folgt allerdings, dafs jenes nur für den gereifteren jungen Mann bestimmt sein dürfte; dieser aber wird manchen Nutzen daraus ziehen. Einige Kapitel bieten auch für Beichtvater und Erzieher ein Stück Pastoralmedizin. Es wäre zu wünschen, dafs ein ähnliches Buch auch in deutscher Sprache und für deutsche Verhältnisse berechnet von berufener Stelle verfafst würde.

Breslau. Dr. med. A. Mort.

6. R. P. ***Sertillanges*** O. Pr.: **Jésus.** 2e édition. Paris 1900. Lecoffre. 12°. IX, 243.

Kein Werk kalter Kritik oder trockener Kontroverse wird hier geboten. Lebendiger, liebewarmer Glaube vielmehr ist das eigentümliche Gepräge der meisterhaft ausgeführten Bilder. Verstand, Wille und Herz finden gleichmäfsig ihre beste Nahrung. Die Zeilen sind eine auserlesene Frucht einer Reise ins heilige Land. Zu Christus wollen sie hinleiten, in welchem allein unser Heil ist, das Heil des Einzelnen und der ganzen menschlichen Gesellschaft. Daher der grofse Erfolg. In zwei Monaten erschien bereits die zweite Auflage. Das erste Bild stellt die göttliche Person des Herrn vor, von welcher die übrigen sieben Bilder: Menschwerdung, verborgenes Leben, Predigt, Gebet, Beziehung zur jüdischen Obrigkeit, zu den Jüngern und zur Natur das rechte Licht empfangen. In den einzelnen Gemälden tritt so recht packend der Gegensatz des Lebens und Wirkens Christi zu den Grundsätzen und der Handlungsweise der Welt und ihrer Kinder hervor. Der Selbstsucht unserer Zeit tritt mächtig entgegen die wahre Gottes- und Nächstenliebe; dem Haschen nach äufserm Glanz und der fieberhaften Thätigkeit für materiellen Besitz und Genufs das wahre innerliche, geistliche, übernatürliche Leben, welches auch guten Gebrauch der Natur und ihrer Güter lehrt und erhebt zu deren Schöpfer,

zu Gott. So tritt uns Christus der Herr wahrhaft vor Augen als „der Weg, die Wahrheit und das Leben“; als der Weg durch sein heiligstes Beispiel, als die Wahrheit durch seine Lehre, als das Leben durch die Kraft der Gnade, welche uns befähigt, sein Wort und Vorbild an uns lebendig zu machen. Den durchaus festen Unterbau der ganzen Darstellung bildet des Aquinaten lichtvolle Lehre vom Erlöser. Für die baldige Neuauflage wünschten wir als neues Bild noch „das Leiden Jesu“ als Heilmittel der modernen Bufsscheu und Kreuzflucht, der beiden ebenbürtigen Töchter der Sinnlichkeit und Weichlichkeit, und zugleich als endgültigen Triumph über den Pessimismus unserer Tage: „Quoniam per multas tribulationes oportet nos intrare in regnum Dei“ (Act. Ap. 14, 21).

P. Josephus a Leonissa O. M. Cap.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Divus Thomas. 6, 47—48. 1900. *N. del Prado:* Lectiones de gratia Dei. *Pancotti:* De rationalismi evolutionibus. *Schol. theol. mor.:* De genuino systemate S. Alphonsi, ecclesiae doctoris; casus morales. — Ser. II. Vol I, 1—2. *D.:* Verba prooemialia. *Vinati:* Processus logicus in institutionibus biblicis. *N. del Prado:* Lectiones de gratia Dei. *Bersani:* De inductionis natura apud veteres et apud recentiores. *Surbled:* De basi sensibili scientiae. *P R. M.:* Doctor angelicus et doctor ecstaticus. *Talija:* De religione pulchri. *Vinati:* De textu primigenio et antiquis versionibus bibliorum. *Vespignani:* In liberalismum universum doctore angelico duce. *Ermoni:* Brevis de Kantismo discussio. *P. A. S.:* De divina traditione. *Vinati:* De loquela „quaestio singularis“. *Surbled:* Annotationes criticae circa „centra cerebralia associationis“. *Barberis:* De simplicitate animi. — **Annales de philosophie chrétienne.** 139. 5—6. 1900. *Ermoni:* L'Egyptologie et la bible. *Thouverez:* La vie de Descartes d'après Baillet. *Grosjean:* Les fondements philosophiques du socialisme. *Denis:* Les contradicteurs de Lamennais. *Domet de Vorges:* Revue des revues. *Tyrrell:* Théologie et religion. *Noël:* Y a-t-il une science du surnaturel. *Griveau:* La part de chacun des cinq sens dans l'appréciation d'un beau site. *Leroy:* Histoire de la lutte entre la science et la théologie. — **Kantstudien.** 4, 4. 1900. *Vorländer:* Kant und der Socialismus. *Paulsen:* Kants Verhältnis zur Metaphysik. *Wille:* Neue Konjekturen zu Kants Kritik der reinen Vernunft. *Vaihinger:* Siebenzig textkritische Randglossen zur Analytik. — **Philosophisches Jahrbuch.** 13, 2. 1900. *Geyser:* Die erkenntnistheoretische Grundlage des Wissens bei Cartesius. *Engelkemper:* Die Lehre Saadia Gaons über die „Auferstehung des Gesetzes“. *Ott:* Des hl. Augustinus Lehre über die Sinneserkenntnis. *Gutberlet:* Zur Tierpsychologie. — **Revue de Métaphysique et de Morale.** 8, 1—3. 1900. *Brunschvicg:* La vie religieuse. *Couturat:* Sur une définition logique du nombre. *Le Roy:* Science et philosophie. *Poincaré:* Sur les principes de la géométrie; réponse à M. Russell. *Couturat:* Contre le nominalisme de M. Le Roy. *Lalande:* Note sur l'indétermination. *Goblot:* Réponse à M. Naville. *Delbos:* Le kantisme et la science de la morale. *Milhaud:* L'œuvre de la raison. *Couturat:* Sur la définition du continu. *Poretshy:* Exposé élémentaire de la théorie des égalités logiques à deux termes a et b. *Burnet:* De la méthode dans la psychologie des sentiments par Rauh. *Dunan:* A propos d'une note sur

l'indétermination. *Le Roy:* Réponse à M. Couturat. *Leclère:* Le même enseignement moral convient-il aux deux sexes? *Darlu:* La morale chrétienne et la conscience contemporaine. *van Biéma*: Cause et condition. *Wilbois:* La méthode des sciences physiques. *Couturat:* L'algèbre universelle de M. Whitehead. *Weber:* La France au point du vue moral. *Parodi:* Liberté et égalité. — **Revue Néo-Scolastique.** 7, 1. 1900. *Mercier:* Le bilan philosophique du XIXe siècle. *Piat:* La substance d'après Leibniz. *Legrand:* Deux précurseurs de l'idée sociale catholique en France, De Maistre et de Bonald. *Lebrun:* La reproduction. *Walgrave:* Kant et saint Thomas. *De Craene et D. M.:* Le commencement du siècle. *Mercier:* La traduction française de la terminologie scolastique. *De Wulf:* Récents travaux sur l'histoire de la philosophie médiévale en Occident (1898—1899). — **Revue Thomiste.** 8, 2. 1900. *Monsabré:* Comment on se prépare à prêcher. *de Munnynck:* Les propriétés essentielles des corps bruts. *de Kirwan:* Guérison subite d'une jambe cassée depuis huit ans. *Mandonnet:* Jean Tetzel et sa prédication des indulgences. *Kirsch:* Bulletin archéologique. — **The psychological Review.** 6, 6. 7, 1. 1899/00. *Leuba:* On the validity of the Griesbach method of determining fatigue. *Germann:* On the invalidity of the aesthesiometric method as a mesure of mental fatigue. *Montague:* A plea for soul-substance. — **The psychological index No. 6.** *Münsterberg:* Psychological atomism. *Verhoeff:* Shadow images on the retina. *Wissler and Richardson:* Diffusion of the motor impulse. *Washburn:* The color changes of the white light after-image, central and peripheral. *Jastrow:* The pseudoscope and some of its recent improvements. — **Rivista internazionale.** 22, 3 u. 4. 23, 1. 1900. *Juccimei:* Le idee degli evoluzionisti intorno alla discendenza dell' uomo e dei mammiferi alla fine del secolo decimonono. *Lizier:* La vita sociale del XII—XVI secolo nella legislazione penale degli statuti italiani di quel tempo. *Multeni:* Del metodo nelle scienze sociali. *Stornacolo:* Il secondo congresso d'archeologia christiana. — **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** 115, 2. 1900 *König:* Die Lehre vom psychophysischen Parallelismus und ihre Gegner. *Stern:* Die Theorie der ästhetischen Anschauung und die Association. *Volkelt:* Nachtrag zur „Psychologie der ästhetischen Beseelung. *Siebert-Corben:* Das Verhältnis des hypothetischen Urteils zum kategorischen näher untersucht im Zweckurteil. *Tönnies:* Zur Einleitung in die Sociologie. — **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** 7, 1. 1900. *Zillig:* Zur Frage der ethischen Wertschätzung. — **Stimmen aus Maria-Laach.** 57, 4 u. 5. 58, 1—3. 1899/00. *Lehmkuhl:* Das Erbrecht des Bürgerlichen Gesetzbuches und das natürliche Recht. *Cathrein:* Realwissenschaftliche Religion und Moral. *Wasmann:* Der Lichtsinn augenloser Tiere. *v. Nostitz-Rieneck:* Autoritätsglaube und „Idiotismus". Ein zweites Wort der Abwehr wider Paulsen. *Wasmann:* Langlebige Insekten. *Baumgartner:* An der Wende des Jahrhunderts. *Wasmann:* Eine plötzliche Heilung aus neuester Zeit. *Cathrein:* Die sittliche Autonomie. *Müller:* Die Bewohner der Gestirne. *v. Hammerstein:* Gedanken über die Vorbildung der Priester in Seminarien und auf Universitäten. — **Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und dem Cistercienser-Orden.** 20. 4. 21, 1. 1899/00. *Claramunt:* De summae Trinitatis mysterio. *Heigl:* Der Geist des hl. Benedikt. — **Przegląd Filozoficzny.** 3, 1—2. 1900. *Rubczyński:* Studja neoplatońskie. *Abramowski:* Kilka słów o metodzie przy rozpatrywaniu kwestji „jednostek psychicznych". *Żeromski:* Listy Trentowskiego de Lelewela i Królikowskiego. *Bielicki:* Hedonizm jako punkt wyjścia etyki. *Kozłowski:* Władysław Kozłowski.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Adlhoch: Praefationes ad artis scholasticae inter occidentales fata. — *Allg. Litt.* 9 *Feichtner.*
Bach-Borgas: Studien und Lesefrüchte 1. u. 2. Bd. — *St. aus M.-Laach* 58 *Wasmann.*
Biedermann: Zeit- und Lebensfragen aus dem Gebiete der Moral. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 7 *Flügel.*
Besser: Die menschliche Sittlichkeit als sociales Ergebnis der monistischen Weltanschauung. — *Allg. Litt.* 9 *r.*
Bödder: Psychologia rationalis. — *Philos. Jahrb.* 13 *Willems.*
Brynych: Schild des Glaubens. — *Allg. Litt.* 9 *Reinhold.*
Cathrein: Moralphilosophie. 3. Aufl. — *Allg. Litt.* 8 *Schindler.*
Cathrein: Religion und Moral. — *Allg. Litt.* 9 *Schindler.*
Dubois: De exemplarismo divino. — *Divus Thomas* Ser. II. vol. I. *F. S.*
Erhardt: Die Wechselwirkung zwischen Leib und Seele. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 115 *Groos.*
Fischer: Triumph der christlichen Philosophie. — *Litt. Rundsch.* 26 *Otten.*
Flügel: Idealismus und Materialismus der Geschichte. — *Allg. Litt.* 9 *Willmann.*
Freund: Die Marienverehrung. — *Allg. Litt.* 8 *Berner.*
Gietmann: Allgemeine Ästhetik. — *Litt. Rundsch.* 26 *Widmann.*
Gihr: Die hl. Sakamente der kath. Kirche. 2. Bd. — *Litt. Rundsch.* 26 *Schmid.*
Gomperz: Kritik des Hedonismus. — *Philos. Jahrb.* 13 *Ott.*
Grimm: Das Problem Fr. Nietzsches. — *Ztschr. f. Philos. u. Päd.* 7 *Flügel.* — *Allg. Litt.* 9 *Schindler.*
Gutberlet: Der Kampf um die Seele. — *Stimm. a. M.-L.* 57 *v. Dunin-Borkowski.*
Güttler: Herbert von Cherbury. — *All. Litt.* 9 *Michelitsch.*
Haring: Der Rechts- und Gesetzesbegriff in der kath. Ethik. — *Stimm. a. M.-L* 58 *v. Hammerstein.* — *Allg. Litt.* 8 *Schindler.*
Hartmann: Ethische Studien. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 115 *Siebert.*
Hausegger: Das Jenseits des Künstlers. — *Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 115 *Wernicke.*
v. Hertling: Das Princip des Katholicismus und die Wissenschaft. — *All. Litt.* 9 *v. Kralik.*
Janssens: Praelectiones de Deo uno. — *Allg. Litt.* 9 *Specht.*
Jungmann: Tractatus de Deo uno et trino. — *Augustinus* 1900 *Schmidt.*
Kaufmann: La finalité dans l'ordre moral. — *Philos. Jahrb.* 13 *Pfeifer.* — *Divus Thomas* Ser. II. vol. I. Vinati.
Kneib: Die Willensfreiheit und die innere Verantwortlichkeit. — *Philos. Jahrb.* 13 *Ott.*
Krüger: Der Begriff des absolut Wertvollen als Grundbegriff der Moralphilosophie. — *Allg. Litt.* 8 *r.* — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 115 *Riefs.*
Lorenz: Zur Entwicklungsgeschichte der Metaphysik. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 115 *Töwe.*
Magnus: Der Siegfried des Geistes. — *Allg. Litt.* 9 *Willmann.*
Mano: Le problème de la vie. — *Divus Thomas* Ser. II. vol. I. *Vinati.*
Mandonnet: Siger de Brabant et l'Averroïsme latin. — *Litt. Rundsch.* 26 *Bach.*
Maura et Gelabert: De vita sensitiva et anima brutorum. — *Divus Thomas* 6 *G. L.*

S. THOMAS VON AQUIN.

Von JULES-STANISLAS DOINEL DU VAL-MICHEL.

Deutsch von CLARA COMMER.

Du hast, o Meister, deinen Blick gekehrt
Auf das Jahrhundert, das den Aufruhr lehrt.
Gerecht, doch mild ein Tadelwort entsteigt
Dem ernsten Mund, das uns den Irrtum zeigt.
Vor deiner Lehre beugt sich mein Verstand
Und hat des Glaubens Schönheit jetzt erkannt.
Ja, deinem Aug' entstrahlt des Himmels Klarheit,
Auf deiner Stirne thront des Wissens Wahrheit,
Wie sie der Engel Weisheit nur verkündet.
Du bist der Fels, der unerschüttert gründet,
Doch dessen Gipfel sich im Äther badet:
Den Adler nur er zum Verweilen ladet.

Um ungemess'ne Räume zu bezwingen,
Sind auch geschaffen deine mächt'gen Schwingen.
Du fliegst der Sonn' entgegen gleich dem Aar,
Getragen von der Gnade wunderbar,
Mit heil'gem Ungestüm, in gradem Zug;
Nichts hält dich auf in deinem hohen Flug.
Des Tages Königin umgibt dein Haupt
Mit goldner Krone, die dir niemand raubt.
Nicht wagt der Feind die Bibel anzutasten,
Und vor der Summa mufs der Feigling rasten:
Er kann den erznen Wall der Schrift nicht stürmen
Und scheut sich vor der Summa Eisentürmen.
O heil'ge Schrift, dich schrieb das ew'ge Wort!
Du, Summa, bist der reinen Lehre Hort!

In eigner Schwäche freveInd dich zu tragen,
O Doppelharnisch, niemand soll es wagen!
Dich darf des Papsttums Gröfse nur erfassen,
Um seiner starken Macht dich anzupassen.

Wir jubeln dir, Sankt Thomas, froh entgegen:
Wenn deine Hand sich langsam hebt zum Segen,
Dann beugen wir die Knie, die Herzen beben,
Und sehnsuchtsvoll die Arme sich erheben,
Zu fassen deines Ordenskleides Saum.
Erwache jetzt, o Welt, aus langem Traum!
Denn dieses weifse, wallende Gewand
Umhüllt mit Licht das ganze Erdenland;
Und wie der Morgendämmrung heller Schein
Wird es des neuen Tages Bote sein.

Sei tausendmal gegrüfst in dieser Zeit,
Wo sich des alten Glaubens Herrlichkeit
Wie Abendsonne neigt zum Untergang:
Bald deckt ihn die Polarnacht kalt und lang.
Doch hat auf Eisespfad den Finsternissen
Uns deiner Lehre Licht und Glut entrissen.
Und wie Orion senkt den milden Strahl
Hernieder auf des Nordens ödes Thal —
Und wie im Süd das sanfte Licht erblüht,
Das rein in siebenfacher Flamme glüht:
So schwebst du siegreich leuchtend als Gestirn,
Als Pharus über dieser Eisesfirn,
Wo des verlornen Glaubens Schritte wanken,
Und lenkst zurück die irrenden Gedanken.

Voll Ehrfurcht zittert mir die schwache Hand,
Wenn sie durchblättert deiner Summa Band.
Doch wirft mich auch zu Boden deine Gröfse
Und zeigt mir meiner Armut ganze Blöfse:
So gibt mir deine milde Stimme Mut.
In langen Zügen schöpf' ich aus der Flut,

Und trinke aus der Weisheit heil'gem Quell.
Hier fliefst der Wahrheit Wasser rein und hell,
Das ich bei Plato suchte, ach vergebens!
Hier strömt das klare Wasser ew'gen Lebens,
Mit dem uns Gottes Güte reichlich tränkt,
Das Kraft und Milde in die Seele senkt.
Und deine Stimme hör' ich wiederhallen
In meinem Geist, o Meister, grofs vor allen!
Sankt Thomas, deinen Worten will ich lauschen,
Wie bei der Paradieses-Bäume Rauschen
Einst Adam horchte auf die Cherubs-Lieder.
Und lauschen mufs ich wieder, immer wieder.

O Gott, du schaffst der Morgenröte Glanz
Und läfst erblühen der Gestirne Kranz;
Du schenkst dem Tag der goldnen Sonne Licht,
Das Weltall hält dein Arm im Gleichgewicht.
Aus allen wähltest du die kleine Erde,
Dafs sie die Wohnung deines Wortes werde.
Du gibst nach deiner Wahl der Liebe Glut,
Nach deinem Willen des Verstandes Gut.
Durch unsern Meister bitten wir: Entzünde
In unserm Geist den Morgenstern und künde
Uns durch Sankt Thomas Wissen und Verstehen.
Wie Asche wird der arme Leib verwehen;
Doch ist die Seele Funke ew'gen Lebens,
Und deine Wahrheit Ziel all ihres Strebens.
Unsterblichkeit in unsrer Asche glimmt,
Und nur zu dir den Flug die Seele nimmt.

Du aber, Licht vom Himmel, das die Welt
Mit seiner sanften Klarheit rings erhellt,
O grofser Leo, Papst der Wissenschaft,
Du wächst mit des erhab'nen Geistes Kraft
Unfehlbar, und in deiner Herrscherhand
Erglüht der Glaubensfackel heller Brand.

Mein armes Lied soll ruhen dir zu Füfsen,
Mit dir will ich den Engelgleichen grüfsen,
Den du zum Führer uns, zum Stab gegeben,
Die wir in feiger Furcht und Zweifel leben.
Du hast als Leuchte für die dunkle Welt
Ihn auf den Berg der Kirche hingestellt.
O Papst und König, deinen Segen spende
Dem, der im Herbste steht und bald am Ende.
Er bietet dir der Treue Unterpfand:
O, segne ihn mit deiner Vaterhand!
Und richte deiner Augen milden Glanz,
Erhab'ner Dichter in des Ruhmes Kranz,
Auf dieses Lied! Doch fühl' ich mich nicht wert,
Dafs sich dein Blick voll Güte zu mir kehrt.



AUS THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE.

Von Dr. M. GLOSSNER.

1. Christ. Pesch S. J., Prael. Dogm. T. I. Inst. Propaed. ed 2. 1898. T. II. De Deo. ed. 2. Friburgi Br. Herder. 1899. 2. Chr. Pesch, Theologische Zeitfragen. Freiburg i. B. Herder. 1900. 3. Dr. E. L. Fischer, Der Triumph der christl. Philosophie. Mainz. Kirchheim. 1900. 4. Dr. Br. Petronievics, Principien der Erkenntnislehre. Berlin. Hoffmann. 1900. 5. Dr. H. Leser, Zur Methode der kritischen Erkenntnistheorie. Dresden. Bleyl und Kämmerer. 1900. 6. H. G. Opitz, Grundrifs einer Seinswissenschaft. I. Bd. 2. Abt. Erscheinungs-(Willens-)lehre. Leipzig. Haacke. 1899. 7. B. Bödder, Psychologia Rationalis. ed. 2. Frib. Br. Herder. 1899. 8. Dr. C. Gutberlet, Der Kampf um die Seele. Mainz. Kirchheim. 1899. 9. Th. Lipps, Die ethischen Grundfragen. Zehn Vorträge. Hamburg u. Leipzig. Vofs. 1899. 10. E. v. Hartmann, Geschichte der Metaphysik. II. Teil. Seit Kant. Leipzig. Haacke. 1900.

Die an erster Stelle genannten Werke bilden die beiden ersten Bände der „Praelectiones Dogmaticae“, die der Vf. im Kollegium Ditton-Hall gehalten hat. Der erste Band bietet eine vollständige Erörterung jener Fragen, die von den Theologen bald unter dem Titel einer Einleitung oder Propädeutik zur Theologie, bald unter dem der Apologetik, bald endlich unter

jenem der **Fundamentaltheologie** behandelt zu werden pflegen. Vorausgesandt sind Prolegomena über die Theologie und ihre Geschichte. Der Vf. vertritt den Standpunkt der Theologie seines Ordens, was besonders im zweiten Bande, der Gotteslehre mit ihren schwierigen Problemen des göttlichen Vorherwissens und der Prädestination, hervortritt. Die Vorzüge sind die gleichen, wie wir sie bei den Schriftstellern der Gesellschaft Jesu, den Ordensgenossen des Vf., hervorzuheben wiederholt Gelegenheit gefunden haben. Lob und Empfehlung erscheinen deshalb als überflüssig. Dagegen werden wir uns nicht versagen dürfen, uns mit dem Vf. in Bezug auf die Fragen des zweiten Bandes, die zwischen Molinisten und Thomisten kontrovertierten Probleme principiell auseinanderzusetzen.

Zuvor mögen aus dem ersten Bande einige beachtenswerte vom Vf. gegebene und gegenüber abweichenden modernen Standpunkten bedeutsame Bestimmungen hervorgehoben werden. Theologie ist Wissenschaft, sofern sie ex notis certisque principiis ignota demonstrat (p. 3), also nicht (wie Prof. Schanz jüngst meinte) trotz ihres Ausgehens vom Glauben, weil angeblich alles Wissen in einem Glauben wurzle. Ferner: habitum scientiae esse in se quidem naturalem, radicaliter autem supernaturalem (p. 5.), da die Theologie ihre Wurzel im **übernatürlichen** Glauben und die Dogmen zu ihren Principien hat.

Das Mifsverständliche des Ausdrucks „Fundamentaltheologie" sucht der Vf. durch die Bemerkung zu entfernen, dafs die Propädeutik nicht **formell** Theologie sei, da sie ihre Argumente nicht aus der Offenbarung entnehme, sondern sich philosophischer und historischer Beweismittel bediene, um die Thatsache der Offenbarung festzustellen. Wir halten dafür, dafs der Ausdruck besser gemieden werde, indem er die Auffassung insinuiert, als ob die Propädeutik die Theologie **positiv** begründe, wie dies in der Tübinger Schule, von Drey, Kuhn, angenommen wird; eine Auffassung, die in dem von anderen, modernen Theologen gebrauchten Ausdruck: Generaldogmatik noch schärfer hervorgehoben ist. Die natürliche Vernunft vermag zwar die Thatsache der Offenbarung zu erweisen; sie ist aber nicht im Besitze eines Grundbegriffes, aus welchem sich selbst unter Voraussetzung des Gegebenseins der Offenbarungswahrheiten diese mit wissenschaftlicher Konsequenz entwickeln liefsen. Auch der Begriff der Persönlichkeit und der Existenz eines persönlichen Gottes ist nicht als solcher zu dienen geeignet.

Aus diesem Grunde dürfte auch von einem allmählichen Übergang dieses Traktates aus einem philosophisch-historischen

in einen dogmatischen füglich nicht zu reden sein (p. 33). Der erste Teil, „von Christus als göttlichem Gesandten“, behandelt in drei Abschnitten erstens die Quellen der Geschichte Christi (Echtheit und Glaubwürdigkeit der Evangelien), zweitens das Zeugnis, das Christus selbst von seiner göttlichen Mission ablegte, drittens die Gründe, mit welchen Christus sein Selbstzeugnis bestätigte, nämlich die von ihm gewirkten Wunder, seine eigenen Weissagungen und die messianischen Weissagungen des Alten Bundes. Dazu kommen als weitere Beweisgründe die wunderbare Verbreitung der Lehre Christi und die inneren Kriterien derselben. In dem Abschnitt vom Selbstzeugnis Christi gelangen die allgemeinen Fragen über Möglichkeit, Nützlichkeit und Notwendigkeit der Offenbarung gegenüber dem Rationalismus zur Erörterung.

Die vier Abschnitte des zweiten Teiles verbreiten sich über die Einsetzung, das Wesen und die Eigenschaften, ferner über die Kennzeichen (Merkmale, notae) der Kirche, über den aktiven Träger des kirchlichen Lehramts (Bischöfe und römischen Pontifex) und den Gegenstand desselben.

Im Abschnitt von der Einsetzung der Kirche, speciell der kirchlichen Hierarchie wird das Verfahren protestantischer „Kritiker“ treffend mit den Worten charakterisiert: „Man fragt wohl nach den Gründen, auf die sich ihre Behauptungen stützen. Aber sie sind im glücklichen Besitze einer Verfahrungsweise, die viel einfacher ist als alle Beweisführung; sie verfahren nämlich so: Man teile alle Schriften der ersten Zeiten in zwei Klassen und nenne diejenigen, die von einer kirchlichen Hierarchie nichts enthalten, die älteren, von jenen aber, die etwas davon enthalten, behaupte man, sie seien der Zeit nach die späteren. Sofort erhellt, dafs die Hierarchie späteren Ursprungs sei. Findet sich aber etwas in Schriften, die nach allgemeinem Zugeständnis älter sind, was mit dieser Theorie im Widerstreit ist, z. B. Matth. 16, 18 und 28, 18 ff., so erkläre man solche Texte als unecht und einem späteren Jahrhundert angehörig. Fragt aber jemand, warum du allen kritischen Zeugen zum Trotz derartiges behauptest, so berufe dich auf deinen ‚historischen Sinn‘ und erkläre den, der dies nicht versteht, als alles geschichtlichen Sinnes bar. Überdies stelle allerlei minutiöse Untersuchungen, gehörige wie ungehörige, um des gröfseren Scheines der Gelehrsamkeit und Wissenschaftlichkeit willen an. Mit diesem Verfahren wirst du sicher vielen und auch dir selbst vorreden, die Sache vortrefflich bewiesen zu haben, obgleich du auch nicht den Schein eines Beweises vorzubringen vermochtest.“ (I. p. 208 seq.)

In der Frage nach dem Subjekte der kirchlichen Unfehlbarkeit huldigt der Vf. der Ansicht, dafs zwei inadäquat unterschiedene Träger derselben anzunehmen seien, der ex cathedra entscheidende Papst für sich allein und die unter dem Oberhaupt der Kirche, dem Papste, vereinigten Bischöfe (p. 274).

Unabhängig von dem (übrigens geschichtlich feststehenden) Nachweis des römischen Episkopats Petri läfst sich der Primat des römischen Bischofs führen durch Feststellung der drei Thatsachen: 1. der Einsetzung des Primats durch Christus, 2. der von Christus gewollten Fortdauer des Primats in der Kirche, 3. der beständigen Anerkennung des ausschliefslichen Primats des römischen Stuhles seitens der Kirche (p. 278).

Für den Satz, die Kirche sei unfehlbar in der Kanonisation der Heiligen, wird theologische Gewifsheit in Anspruch genommen, derselbe sei nicht fide divina zu glauben, weil er nicht unmittelbar geoffenbart sei; auch nicht fide ecclesiastica, weil eine formelle kirchliche Entscheidung nicht vorliege (p. 335). — Die Berechtigung der Annahme einer besonderen fides ecclesiastica lassen wir dahingestellt. Nach unserer Ansicht sind auch die mittelbar geoffenbarten und von der Kirche proponierten Wahrheiten, ja die facta dogmatica mit einem und demselben, dem göttlichen Glauben aufzunehmen, da sie implicite und indirekt zur Glaubenshinterlage gehören.

Der dritte und letzte Teil behandelt die theologischen Beweisquellen (loci theologici). Unter diese wird mit Recht das übereinstimmende Zeugnis der Theologen in Sachen des Glaubens und der Sitte gerechnet (p. 359). Speciell wird die Autorität des hl. Thomas hervorgehoben, jedoch mit folgender Restriktion: est autem notandum praeter duas quaestiones De sollemnitate votorum et De immaculata conceptione B. M. V., in quibus necessario a S. Thoma recedimus, perpauca esse alias, in quibus Theologi communiter non admittunt doctrinam S. Thomae, e. g. utrum idem ab eodem sciri et credi possit, utrum mundum possit esse ab aeterno (?), utrum ordines minores sint sacramenta, utrum episcopatus sit ordo sacramentalis, quomodo maneant species eucharisticae, postquam realis praesentia Christi cessavit etc. Die Lehre des Heiligen von der wirksamen Gnade und der Prädestination gehört sonach der Ansicht unseres Autors zufolge nicht zu den communiter von den Theologen verlassenen Doktrinen desselben, woraus geschlossen werden müfste, dafs der Molinismus entweder nicht die sententia communis der Theologen bilde, oder dafs Molina und seine Anhänger in den genannten Punkten in Übereinstimmung mit dem englischen Lehrer sich befinden, also vielmehr

Bañez und die Schule der „Thomisten" von seiner Lehre abweichen. Das letztere ist in der That die Annahme des Verfassers. Ob mit Recht, werden wir im Verlaufe unseres Referates sehen.

Wenn nach kirchlicher Lehre die hl. Schriften im eigentlichen Sinne Gott zum Verfasser haben, so erfordert, wie es scheint, der gesamte Inhalt derselben eine Vergegenwärtigung, wenn auch nicht eine Offenbarung, im prophetischen Lichte; den Vergleich mit einem Schreiber, dem ich befehle, in meinem Namen Dinge, die er bereits kennt, aufzuzeichnen, können wir daher nicht ganz zutreffend finden (p. 375).

Bezüglich der Behauptung einer wörtlichen Inspiration bemerkt der Autor: Si quis censet nonnulla vocabula vel phrases et constructiones Scripturae inspirata esse ob specialem aliquam rationem, e. g. vocabulum λόγος, formulam baptismi etc., hanc sententiam non oppugnamus, sed hoc negamus, Deum omnia et singula vocabula totius Scripturae inspirassse (p. 385).

Der zweite Band enthält die zwei Traktate: De Deo uno secundum naturam (p. 1—240) und De Deo trino secundum personas (p. 241—361). Der erste Traktat zerfällt wiederum in drei Teile, die von der Erkennbarkeit, dem Wesen und den Attributen Gottes handeln. Die Erkennbarkeit ist teils eine natürliche, teils eine wissenschaftliche, wozu noch die übernatürliche im Glauben und in der zukünftigen beseligenden Auschauung kommt. Was die wissenschaftliche Gotteserkenntnis betrifft, so bestreitet der Vf. ausdrücklich die Annahme Kuhns, das Dasein Gottes könne weder a priori noch a posteriori unabhängig von einer eingeborenen Gottesidee erkannt werden (p. 15). Dafs Gottes Dasein fide divina zu glauben sei, wird im Zusammenhange mit der Ansicht, dieselbe Wahrheit könne zugleich eingesehen und geglaubt werden, behauptet. Die richtige Lösung dürfte Schäzler gegeben haben in den „Neuen Untersuchungen zum Dogma von der Gnade" (S. 544 ff.), worauf wir den Leser verweisen.

In der Auffassung der visio beatifica stimmt der Vf. den Thomisten zu, sofern sie die Bildung einer species expressa in Abrede stellen, quia repugnat Deum intuitive videri in aliqua definitione vel enuntiatione (p. 43).

Die „metaphysische Wesenheit" Gottes wird mit Recht in der reinen Aktualität oder darin gesucht, dafs Gott das Sein selbst (ipsum esse, esse subsistens, actus purissimus) ist; eine Konsequenz hieraus ist die Aseität, die jedoch nicht im positiven

Sinn zu nehmen ist, als ob Gott physisch bewirkendes Princip oder Ursache seines eigenen Daseins wäre (p. 65).

Von dem novum inventum (z. B. Schells, der übrigens vom Vf. nicht genannt ist), secundum quod Deus est positive causa sui ipsius producens se intelligendo et volendo seipsum, wird geurteilt, dafs es sowohl mit der gesunden Vernunft als auch mit der Lehre der Väter und der scholastischen Theologen im offenkundigen Widerspruche stehe; die Idee eines absoluten, sich selbst setzenden, hervorbringenden, erzeugenden Wesens sei der Traum gewisser dem Pantheismus zugeneigter Philosophen, eine Idee, die zur Fortbildung der christlichen Lehre nichts, sehr viel aber zur Verkehrung derselben beitrage (p. 67).

In Gott sei, lehrt der Vf., auch nicht eine distinctio rationis zwischen Wesenheit und Dasein, wie sie in den Geschöpfen sich finde, stellt also deren reale Distinktion in den letzteren in Abrede: das eine wie das andere mit Unrecht, denn einerseits ist in den Geschöpfen die Wesenheit eine Realität, zu der das Dasein gewissermafsen von aufsen hinzukommt, andererseits aber bietet das konkrete unendliche Sein Gottes dem endlichen Geiste einen Grund (dist. virtualis), zwischen Wesenheit und Dasein zu unterscheiden (dist. rationis); denn obwohl objektiv in Gott beide eins sind und im absoluten Begriffe Gottes das Dasein eingeschlossen ist, so gilt das doch nicht von dem Begriff, den wir von Gott haben, was der Vf. selbst implicite zugibt, indem er die Möglichkeit eines aprioristischen Beweises für Gottes Dasein leugnet.

Die von Thomisten gelehrte physische Gegenwart der Dinge vor (coram) der göttlichen Ewigkeit hat nicht den Sinn einer ewigen Koexistenz mit Gott seitens der Dinge selbst, sondern bezeichnet das übergreifende Verhalten des ewigen göttlichen Daseins zu allem zeitlichen Sein, kraft dessen es für Gott nichts Vergangenes noch Zukünftiges gibt, obgleich die Dinge in sich selbst nicht ewig bestehen, sondern, wie der Veränderung — aktuell oder potenziell — so dem zeitlichen Flusse unterworfen, d. h. zeitlich verlaufen und teils vergangen, teils gegenwärtig, teils zukünftig sind (p. 87).

Die durch die molinistische scientia media dem Vf. aufgedrängte Meinung, was wahrhaft zukünftig sei, sei in aller Ewigkeit unfehlbar gewifs und das Gegenteil davon metaphysisch unmöglich, enthält eine handgreifliche Tautologie, denn das vere futurum wird hier im Sinne von certe futurum genommen, so dafs der Satz vere futurum est certe futurum nichts weiter besagt als certe futurum est certe futurum. Die Meinung selbst aber ist durchaus unlogisch, denn, wie Aristoteles lehrt (worin der

hl. Thomas ihm ausdrücklich zustimmt), ist in zufälligen, von menschlicher Freiheit abhängigen Dingen und den entsprechenden Sätzen: wie z. B. Petrus aut negat aut non negat Dominum, zwar notwendig der eine Teil der Disjunktion wahr, der andere falsch, jedoch vor Eintritt der Entscheidung unbestimmt, welcher; denn wie überhaupt die Wahrheit das Sein voraussetzt und von ihm abhängig ist, so hängt die zufällige Wahrheit vom zufälligen (kontingenten) Sein ab. Es ist also falsch zu sagen: was einmal wahr ist, ist immer — ewig, auch a parte ante — wahr. Daraus folgt, dafs das medium des göttlichen Erkennens der freien Handlungen der Geschöpfe weder in deren objektiver noch in ihrer formalen (logischen) Wahrheit gesucht werden kann. Nimmt man daher mit den Molinisten an, dafs es ein von göttlicher Vorbestimmung (motio, praemotio) unabhängiges Sein gibt — und ein solches ist offenbar die Zustimmung des menschlichen Willens, welche das indifferente göttliche Gnadenangebot wirksam macht — so ist die Möglichkeit eines Voraussehens der freien Handlungen des Geschöpfes von seiten Gottes schlechterdings ausgeschlossen, was freilich die Molinisten als katholische Theologen nicht zugeben dürfen und wirklich nicht zugeben. Aber eben deshalb glauben wir den vom Vf. den Thomisten gemachten Vorwurf des Verstofses gegen die Logik mit weit gröfserem Rechte zurückgeben zu dürfen.

Da ein vom göttlichen Willen unabhängiges zufälliges Sein nur nachträglich erkannt werden könnte, ein solches aber überhaupt nicht angenommen werden kann, ohne die absolute göttliche Kausalität zu leugnen, berufen sich die Thomisten mit Recht für die Möglichkeit eines göttlichen Vorauswissens der freien Willensentschlüsse auf die wirksamen Dekrete des göttlichen Willens. Ohne die Freiheit zu gefährden, ja durch seinen bewegenden Einflufs ihr Raum schaffend, übt Gott eine absolute Herrschaft über den geschöpflichen Willen aus. Ist diese schon durch den Begriff der absoluten Kausalität gefordert, so noch mehr durch die wenn möglich noch gröfsere Abhängigkeit des geschöpflichen Willens auf dem übernatürlichen Gebiete der Gnade, der Berufung und Auserwählung zum Heile. Mag immerhin die Vereinbarung dieser Herrschaft des göttlichen Willens über den kreatürlichen dem menschlichen Denken unübersteigliche Schwierigkeiten bieten, so sind diese durch den Hinweis auf das „Geheimnis" hinreichend gerechtfertigt; denn dafs die Schwierigkeiten, die in den Offenbarungslehren von der wirksamen Gnade und der göttlichen Gnadenwahl liegen, nicht, wie der Vf. (p. 130) behauptet, ein Werk der „Bannesianer" sind, erleidet nicht den mindesten Zweifel.

Oder ist es nicht das Geheimnis der Gnadenwahl, das den Apostel zu dem klassischen, von der Kirche auf das Centralgeheimnis des Christentums angewendeten Ausspruch bewog: O altitudo divitiarum sapientiae et scientiae Dei: quam incomprehensibilia sunt judicia ejus et investigabiles viae ejus (Rom. 11, 33)?

Die direkte und unmittelbare Herrschaft Gottes über und in dem kreatürlichen Willen, an dessen Stelle die Molinisten gegen die gesamte theologische Tradition die indirekte, durch die scientia media künstlich vermittelte setzen, ist der fundamentale Gedanke, den die Thomisten vom englischen Lehrer unmittelbar, vom heil. Augustin mittelbar aufnahmen und mit „Zähigkeit“ festhielten. Gegenüber dieser Thatsache treten gewisse Formeln, wie die der praedeterminatio physica, und Distinktionen als von sekundärer Bedeutung zurück. Es ist daher ohne alle Berechtigung, wenn von molinistischer Seite nicht mehr von Thomisten, sondern von „Bannesianern“ geredet wird: ein Vorgehen, das auf seiten der unabhängigen, durch keine Ordenstradition gebundenen Theologen eine Nachfolge kaum finden dürfte. Die Vertreter der scientia media heifsen mit Recht Molinisten; denn die durch diese Art von Wissen vermittelte Herrschaft Gottes über den Willen des Menschen ist in der That der Gedanke und das geistige Eigentum Molinas, während die Vertreter der aus sich wirksamen Gnade ihren Meister im hl. Thomas, nicht aber in Bañez verehren. Mag man daher die vom letzteren aufgestellte Formel sowie die eine oder andere der thomistischen Distinktionen nicht vollkommen zutreffend und befriedigend finden, so ändert dies durchaus nichts an der Berechtigung des Anspruchs der Thomisten, gegenüber den Molinisten die alttheologische Tradition und die echte Lehre des hl. Thomas, also die wahre „Theologie der Vorzeit“ zu vertreten.

Indes steht es um die Distinktionen der „Bannesianer“ nicht so schlimm, wie es nach der Darstellung unseres Autors scheinen möchte. Die den Thomisten vorgeworfenen evidenten Widersprüche bestehen nicht. Nimmt man einmal mit diesen an, dafs Gott den menschlichen Willen direkt ohne Verletzung seiner Freiheit bewegen könne und bewege, dafs er den Willen nicht allein zur Substanz, sondern auch zum Modus des Aktes bestimme, mit anderen Worten, dafs die göttliche Vorausbewegung eine Bewegung zur Selbstbestimmung sei, so kann man mit Recht sagen, mit der gratia ex se efficax sei zwar ein Widerstand des Willens vereinbar in sensu diviso, nicht aber in sensu composito, und die Notwendigkeit des Zustimmens unter der aktuellen wirksamen Gnade sei eine necessitas consequentiae, nicht eine necessitas

consequentis, mit anderen Worten eine necessitas, quam res facit, nicht eine solche, quae rem facit. Ebenso richtig ist es ferner, wenn die Thomisten erklären, unter dem Einflusse der wirksamen Gnade bestehe die Potenz des Willens, nicht zuzustimmen; denn da die aus sich wirksame Gnade den Willen zur Selbstbestimmung bewegt, so ist es unter ihrem Einfluſs der Wille selbst, der so zustimmt, daſs er auch nicht zustimmen kann.

Steht nunmehr die Sache so, daſs einerseits der thomistische Grundgedanke die Tradition für sich hat, während der Molinismus als ein Neues, durch Opportunitätsrücksichten, den Kampf gegen den reformatorischen Determinismus Gebotenes auftrat, so liegt solange kein Grund vor, jenen Grundgedanken preiszugeben, als ein evidenter Widerspruch, sei es in ihm selbst oder in seinen Konsequenzen, nicht nachgewiesen worden ist.

Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, auf die Einwürfe unseres Autors im einzelnen einzugehen und die Theorie der scientia media einer genaueren Prüfung zu unterwerfen. In ersterer Beziehung würde es sich zeigen, daſs z. B. die praedestinatio ante praevisa merita den von ihm erhobenen Bedenken nicht unterliegt; denn diese Formel ist nichts weiter als der Ausdruck für die vollkommene Gratuität der Gnade und Gnadenwahl; sie bedeutet nicht den Ausschluſs der Verdienste, sondern wiederholt nur die Lehre des hl. Augustin, Gott kröne sein eigenes Werk, indem er die Verdienste belohne, die er selbst den Auserwählten verleihe. Es ist dasselbe, was der Prophet mit den Worten sagt: Perditio tua, Israel: tantummodo in me auxilium tuum. Was aber das zweite betrifft, so ruht die biblische Begründung der scientia media auf sehr schwachen Füſsen. Gerade die klassischen Stellen, wie Luk. 10, 13, bieten keinen Anknüpfungspunkt für eine scientia media im specifisch molinistischen Sinne, da sie nicht einmal von einem nur bedingt-zukünftigen Ereignis (dessen gewisse Erkenntnis seitens Gottes zu leugnen übrigens die Thomisten keine Ursache haben), reden, sondern etwas Thatsächliches ins Auge fassen, wie aus den vom Autor nicht angeführten Versen hervorgeht, nämlich v. 12: dico vobis, quia Sodomis in die illa remissius erit, quam illi civitati, und v. 14: verumtamen Tyro et Sidoni remissius erit in iudicio, quam vobis. Es ist die bessere Disposition, der geringere Widerstand der Tyrer und Sidonier, also etwas Wirkliches, was ihre Lage im Gerichte milder gestalten wird. Denn wie sollten auch dieselben wegen eines bedingtwirklichen Verhaltens ein erträglicheres Los erfahren? Dürften unter einer solchen Voraussetzung nicht auch die Pelagianer mit Recht behaupten, nur diejenigen Kinder gelangten nicht zur

Taufe, von denen Gott wisse, dafs sie, zum Vernunftgebrauch gelangt, seiner Gnade widerstehen würden? Bekanntlich wurde diese Annahme vom hl. Augustin mit Entschiedenheit zurückgewiesen.

Unser Verfasser bekämpft die „Bannesianer“ mit einem Eifer, von dem wir nur wünschen möchten, dafs er sich auch gegenüber den beiden Schulen, Thomisten und Molinisten, gemeinsamen Gegnern bethätige. So vermissen wir eine eingehende Berücksichtigung der Tübinger Richtung, die doch in Deutschland einen so grofsen Einflufs besitzt, sowohl in der Darstellung der Gotteslehre überhaupt, als auch speciell der Trinitätslehre, welch letztere uns übrigens ein freundlicheres Antlitz zuwendet, als die Lehre vom göttlichen Erkennen und Wollen, weshalb wir auch mit dem Geständnis unserer wesentlichen Übereinstimmung darüber hinweggehen können.

Unter den modernen Versuchen einer spekulativen „Konstruktion“ der Trinitätslehre ist unter anderen der vom Prof. Schell unternommene, jedoch ohne Angabe des Urhebers, berücksichtigt (S. 267 f. Anm.). Der Vf. bemerkt dazu: refutatione non indigent, cum positiva aseitas, in qua tota haec ratiocinatio fundatur, sit aliena a ratione et a doctrina tradita. So richtig diese Bemerkung ist, so hätte doch die Sache ein näheres Eingehen, insbesondere auch eine Erörterung vom geschichtlichen Standpunkt verdient. Eine solche würde den Vf. auch zu einer Besprechung der spekulativen Trinitätslehre Kuhns geführt haben, die nach Charakter und Ursprung mit der Schellschen innig verwandt erscheint, indem jene auf dem Gedanken eines Personifizierungsprozesses, eines Überganges vom Ansich- zum Fürsich-Sein, also in diesem Sinne eines göttlichen Selbstverwirklichungsprozesses, die Schellsche aber auf dem einer Selbstposition in Hervorbringung des Wesens und der Substanz durch erkennende und wollende Thätigkeit beruht. Auch im Abschnitt über Missionen und Appropriationen wäre eine Rücksichtnahme auf das Schellsche theologische Erstlingswerk (Das Wirken des dreieinen Gottes) angezeigt gewesen. In der Auffassung der genannten Theologumenen haben wir (in diesem Jahrbuch) seinerzeit bereits die Keime der späteren Abweichungen des Würzburger Apologeten aufgezeigt (Bd. II, S. 444 ff.). Indes hat unser Autor das erwähnte Versäumnis zum Teil gutgemacht in seiner Schrift: (2) Theologische Zeitfragen, zu deren kurzen Besprechung wir uns nunmehr wenden wollen. Es soll dies keine eigentliche Streitschrift sein weder gegen Katholiken noch gegen Andersgläubige, was sich aus Form und Inhalt von selbst ergebe (Vorwort). Wir haben aus der

Lektüre der Schrift den entgegengesetzten Eindruck erhalten und denken durchaus nicht daran, aus diesem Umstand dem Verfasser einen Vorwurf zu machen. Denn wie kann man die mit „Immanenzphilosophie“ sich verbündende „neue“ Apologetik bekämpfen und die Frage: „Ist Gott die Ursache seiner selbst“ verneinend beantworten, ohne dafs der Kampf zur Polemik wird und die Verneinung den Charakter der Streitschrift annimmt? Warum also nicht zugestehen, dafs man polemisiere? Die Hauptsache ist, dafs dies in sachlicher Weise geschieht, wie es denn in der vorliegenden Schrift wirklich der Fall ist.

Dieselbe besteht aus drei Abhandlungen, von welchen die erste das kirchliche Lehramt und die Freiheit der theologischen Wissenschaft behandelt. Hier wird ausgeführt, dafs jene schrankenlose Freiheit, von der die Modernen reden, nur in der Theorie bestehe, praktisch aber eine Illusion sei, „müssen aber einmal Schranken sein, dann scheine die katholische Anschauung doch durchaus folgerichtig und edel, derzufolge diese Schranken durch eine gottgewollte und gottbeglaubigte Autorität gesetzt werden“ (S. 9). Eine solche Autorität ist die von Christus eingesetzte „lehrende“ Kirche, die durch das auch naturrechtlich begründete Verbot geistigen Giftes den wahren Fortschritt nicht hindert (S. 27). — In einer Anmerkung (S. 33) äufsert der Vf. zu der Meinung, „es sei absolut möglich, dafs einmal in ferner (!) Zukunft die aristotelische Philosophie aus ihrer regen Verbindung mit der Theologie ausgeschieden und durch eine andere ersetzt werde“: man könne hierüber verschiedener Ansicht sein. Soll die Philosophie für den Theologen mehr als ein beliebig zu vertauschendes Gewand sein, mit anderen Worten, gibt es nur eine wahre Philosophie, so wird man doch wohl anderer Meinung sein müssen. Übrigens ist die von den Theologen — wir meinen jene, die sich des Beifalls der Kirche erfreuen — adoptierte Philosophie, bestimmter die des hl. Thomas — nicht ausschliefslich aristotelisch, sondern eine Verbindung von Aristotelismus und Platonismus, wie dies schon Albert der Grofse in einem oft citierten Ausspruch erklärte. Nicht ganz mit Unrecht wurde gesagt, jeder echte Philosoph — denn Empiristen und Materialisten verdienen diesen Namen nicht — sei notwendig entweder Platoniker oder Aristoteliker. Soll es da wunder nehmen, wenn die Theologie, die sich auf ihrem göttlichen Standpunkt über die Gegensätze erhebt, zu einer Philosophie gelangt ist, welche die wahren Elemente der beiden gröfsten Nur-Philosophen (sit venia verbo!) in sich vereinigt.

Die zweite Abhandlung verbreitet sich über „alte und neue Apologetik“. Dieselbe ist offenbar durch eine gewisse apologetische

Bewegung in Frankreich veranlafst worden, eine Bewegung, auf welche Prof. Schanz in seiner „Über neue Versuche der Apologetik“ betitelten Schrift die Aufmerksamkeit der deutschen Theologen lenkte,[1] und die an die Stelle der angeblich veralteten bisherigen Methode der Apologetik eine neue setzen will, die bei manchen Vertretern dieser neuen Richtung mit Kantschen Elementen verquickt ist, und als „immanente“ der alten, angeblich einseitig transcendenten (objektiven) entgegengestellt wird. Abgesehen von diesem Kantschen Ingrediens „handelt es sich bei der Entgegensetzung von alter und neuer Apologetik gar nicht um ein Entweder-Oder, sondern um zwei Dinge, die ganz gut nebeneinander bestehen können“.

„Die Neuapologeten zeigen sich zum Teil angesteckt von jenem falschen Begriff des Glaubens, der dem Rationalismus eigentümlich ist, indem sie den Glauben zur Sache eines unbestimmten Gefühls machen. Ist dagegen der katholische Glaube Vernunftglaube, so mufs er auch vernünftige Gründe für die Annahme der Glaubwürdigkeitsmotive haben.“ (S. 75 f.) Vernunftglaube ist im Sinne des Vf. offenbar nur im Gegensatze zum Gefühlsglauben genommen, nicht aber etwa im Sinne Kuhns, dem der Glaube (auch der rechtfertigende) „ein unmittelbar aus dem Innern hervorquellender Vernunftakt“ ist (S. 77). Eine Apologetik, die sich einzig auf die innere Erfahrung, das religiöse Gefühl stützt, weist die kirchliche Tradition von sich. (A. a. O.)

Da der Vf. unter den in deutscher Sprache geschriebenen Apologetiken neben den Werken Hettingers u. a. auch das des Prof. Schanz aufführt und die oben angeführte Schrift über neue Versuche u. s. w. wiederholt citiert, so wäre eine kurze Beleuchtung des von Dr. Schanz eingenommenen apologetischen Standpunktes wünschenswert gewesen.

Ersetzen kann die neue Apologetik die alte nicht. „Das Christentum mufs als eine übernatürliche göttliche Thatsache anerkannt werden; dazu aber reichen keine moralphilosophischen Erwägungen aus“ (S. 106). „Unter den neuapologetischen Versuchen ist der von Blondel entschieden der verunglückteste und unbrauchbarste“ (S. 114).

Über Broglies Ergänzung der alten Apologetik durch religionsgeschichtliche Erwägungen geht der Vf. mit der Bemerkung hinweg, der grofse Erfolg des Werkes Broglies mache alle weiteren Erörterungen über seine Bedeutsamkeit überflüssig.

[1] Wir erlauben uns, auf unseren Artikel: Die angebliche Krise der Apologetik (Jahrbuch B. 13, S. 123 ff.) zu verweisen: eine Abhandlung, die P. Pesch, wie es scheint, nicht zur Kenntnis gekommen ist.



Die Abhandlung schliefst mit den Worten: „Die traditionelle Apologetik mufs in ihrem Wesen ungeändert bleiben, die Schule kann und soll freilich die praktischen Zeitbedürfnisse berücksichtigen; aber mit Darangabe des wohlbegründeten Alten sich in den beständigen Wechsel der Neigungen und Moden hineinziehen lassen, darf die Apologetik nicht."

In der dritten Abhandlung führt der Vf. den überzeugenden Beweis, dafs die bereits von den Neuplatonikern angenommene, von Schell erneuerte Vorstellung von einer Selbstzeugung Gottes von den Vätern wie von den Scholastikern einstimmig zurückgewiesen worden sei. Was den Zusammenhang zwischen Schell und den Neuplatonikern betrifft, so ist derselbe begreiflicherweise nicht ein unmittelbarer. Prof. Schell knüpft vielmehr an idealistische Gedanken an, die ihm mit Kuhn, Baader, Schelling gemeinsam sind. Aber eben die innere Geistesverwandtschaft des modernen Idealismus mit dem Neuplatonismus ist es, welche die eine wie die andere Richtung zu der gleichen Auffassung des göttlichen Seins führte: nämlich der Gedanke, dafs alles Sein Erscheinung, Besonderung, Ausflufs einer ursprünglich rein gedanklichen Einheit, des eleatischen *ὂν κατὰ τὸν λόγον* sei.

Der Vf. konstatiert eine Milderung des Ausdrucks in den späteren Schellschen Kundgebungen und knüpft daran den Wunsch, es möge Schell gelingen, seiner Lehre eine Form zu geben, in welcher der Widerspruch gegen die Scholastik aufgehoben wäre. Dieser Wunsch könnte sich nur dann erfüllen, wenn der Würzburger Apologet seine philosophischen Grundanschauungen einer Revision unterziehen und ändern würde, was wir ihm bereits am Schlusse der oben angeführten Abhandlung über das Wirken des dreieinen Gottes nahegelegt haben.

Die Absicht, ein wissenschaftliches Denkmal zu errichten, das die christlich-philosophische Forschung des 19. Jahrhunderts würdig abschliefst, und die das 20., Basis und Richtung gebend, eröffnet (S. III), verfolgt Dr. E. L. Fischer mit seiner Schrift: (3) Der Triumph der christlichen Philosophie gegenüber der antichristlichen Weltanschauung am Ende des XIX. Jahrhunderts. Die kritische Sonde an den „Triumph der christlichen Philosophie" anzulegen, möchte nun allerdings von vornherein als ein Unternehmen erscheinen, das einem Recensenten, der selbst als Vertreter der christlichen Philosophie gelten will, schlecht ansteht. Da nun aber der Löwenanteil an diesem Triumphe einer besonderen Phase der christlichen Philosophie, einer „entwickelteren" (S. VIII), „der jüngsten, am Ende des neunzehnten Jahrhunderts hervorgetretenen Entwicklungsphase" (S. 110), der

neuzeitlichen Phase der christlichen Philosophie, welcher wir (der Verf.) den Namen ‚kritischer Realismus' geben" (S. 172. 242), kurz der neuen erkenntnistheoretisch als „kritischer Realismus", metaphysisch aber als System der „Vernunftenergie" gekennzeichneten Philosophie des Dr. E. L. Fischer zufällt, so dürfte unser Unterfangen als minder gewagt und wenigstens nicht als ohne weiteres verwerflich verurteilt werden. Ein Umstand indes, der im gütigen Leser vielleicht ein gewisses Gefühl der Verwunderung erregen wird, besteht darin, daſs wir die bedenklich erscheinende Kritik bereits längst gewagt haben, obwohl freilich der Verfasser davon nicht das mindeste ahnen läſst, da er jede Berücksichtigung derselben offenbar tief unter seiner Würde zu halten scheint. Das vorliegende Werk nämlich enthält seinem Inhalte nach durchaus nichts Neues, sondern ist nur eine Wiederholung und Zusammenfassung der erkenntnistheoretischen und metaphysischen Ansichten, die der Verfasser bereits ausführlicher in verschiedenen Schriften darlegte. Da wir diese Schriften im Jahrbuche bereits einer eingehenden Kritik unterzogen haben („Die Grundfragen der Erkenntnistheorie" Bd. III. S. 461 ff.; „Die Theorie der Gesichtswahrnehmung" Bd. VII. S. 326 ff.; „Das Grundproblem der Metaphysik", Bd. XII. S. 27 ff.), so könnten wir uns füglich mit dem Hinweis auf die angeführten kritischen Besprechungen begnügen. Das dort ausgesprochene Urteil haben wir keinen Grund zurückzunehmen oder wesentlich zu modifizieren. Dasselbe lautete dahin, daſs der „kritische Realismus", sofern es sich um das sinnliche Erkennen handle, zwar dem Idealismus und Phänomenalismus gegenüber ein Wahrheitsmoment vertrete, dasselbe aber durch die Annahme einer das Objekt selbst affizierenden Veränderung durch die Thätigkeit der Sinne wieder in Frage stelle, sofern aber das intellektuelle Erkennen in Frage komme, eine sichere Gewähr der Übereinstimmung von Denken und Sein nicht zu bieten vermöge. Die Metaphysik des Verfassers aber, d. h. das System der „Vernunftenergie", muſsten wir der Unbestimmtheit und Dehnbarkeit des Grundprincips wegen, das eine pantheistische Deutung nicht ausschlieſst, ja in Anbetracht der Annahme der Identität des Grundwesens in allem Seienden, dem Materiellen und Geistigen geradezu herausfordert, als durchaus unbefriedigend ablehnen. Wenn wir uns gleichwohl noch einmal näher auf eine Erörterung der Lehren des Verfassers einlassen, so bewegt uns einerseits die Zuversicht, mit welcher sie aufs neue in der vorliegenden Schrift vorgetragen werden, andererseits aber der Beifall, den sie teilweise gefunden zu haben scheinen.

Der „kritische" Standpunkt tritt, wie wir bereitwillig einräumen, im vorliegenden Werke minder schroff hervor, als in den früheren erkenntnistheoretischen Schriften. Während in diesen die sinnliche Erkenntnis als auf einer unmittelbaren Verbindung mit dem Objekte beruhend angesehen wird, zeigt sich der Verfasser hier befreundet mit der species impressa der Scholastiker. (S. 54. 91.) Gleichwohl wird die ja auch von den Vertretern des angeblich naiven (unkritischen) Realismus anerkannte Relativität der sinnlichen Erkenntnis in einem Maſse betont, das mit der Objektivität derselben, die doch die Grundlage auch der intellektuellen Erkenntnis bildet, so daſs mit der Objektivität der ersteren auch die der letzteren in Frage gestellt wird, sich nicht vereinbaren läſst. Die Unterscheidung von Erscheinung und Ansich kann deshalb nicht im Sinne des Verf.s auf das sinnliche Erkennen angewendet werden, nämlich in dem Sinne, daſs das Wahrnehmungsobjekt vom Objekt an sich verschieden sei, sondern nur in dem Sinne, daſs die äuſseren Sinne Erscheinungen, jedoch objektive, Qualitäten der Dinge selbst, nicht deren Wesen erkennen. Die Relativität der sinnlichen Erkenntnis aber ist darin zu suchen, daſs diese, weil organisch gebunden, abhängt von der Beschaffenheit der Organe, der Nähe und Entfernung des Gegenstandes, dem zwischen beiden liegenden Medium, so daſs nicht bloſs ein Zusammenwirken der einzelnen Sinne stattfinden, sondern auch das Urteil des Verstandes hinzutreten muſs, um zu einem eigentlichen, formellen „Erkennen" zu gelangen.

Diese „Relativität" der Sinnenwahrnehmung ist von den Anhängern der Scholastik jederzeit anerkannt und insbesondere vom hl. Thomas näher entwickelt worden.

In seiner gegen Tilmann Pesch und dessen „extremen" Realismus gerichteten Polemik (S. 51 ff.) klammert sich der Verfasser an bildliche Ausdrücke, wie das Sichoffenbaren*wollen* der Dinge, was doch nur den Sinn hat, daſs die Dinge durch ihre Qualitäten auf *übermechanische* Eindrücke auf die *beseelten* Organe angelegt sind. Die vom Verfasser beanstandete „Bilderwanderung" aber beruht auf einem Miſsverständnis. Nach scholastischer Auffassung wandern nicht *fertige* Bilder durch das Medium vom Gegenstand zu den Sinnen, sondern das Medium pflanzt durch eine entsprechende an die Bewegung geknüpfte Beschaffenheit den Eindruck bis zum Sinnesorgan fort. Man kann diese „Beschaffenheiten" „werkzeugliche" Bilder nennen, da das Medium hier als Werkzeug sich verhält, das die Form als eine im Werden begriffene dem Sinne zuträgt. Diese „werk-

zeuglichen“ Bilder stören einander so wenig, als die von den Physikern angenommenen Äther- und Luftschwingungen.

Gegen den „Idealrealismus“ katholischer Philosophen, welche Farben u. s. w. als „eigentümliche Reaktionen unserer Seele“ erklären, wird mit Recht geltend gemacht, dafs zwar der Wahrnehmungsakt, nicht aber das Wahrgenommene etwas Psychisches sei. „Auch das wahrgenommene Licht und die Farben sind stets ausgedehnt, und es ist uns sogar unmöglich, dieselben uns anders auch nur vorzustellen.“ (S. 61 ff.)

Aus dem eben Gesagten ergibt sich, was wir von dem Satze zu halten haben: „dafs wir unter normalen Verhältnissen die Gegenstände in der Farbe, Gröfse und Gestalt sehen, wie sie sich uns in ihren von uns empfundenen und unwillkürlich nach aufsen projizierten Netzhautbildern darstellen“. (S. 92.) Mit dieser Annahme der Projizierung subjektiver Eindrücke fällt der Verfasser doch wieder in den vielfach mit Scharfsinn bekämpften Idealismus zurück.

Die Begriffsbestimmung des Metaphysischen („das die äufsere und innere Erscheinungswelt wesentlich Bedingende“) können wir nicht billigen; denn auch der Physiker (im aristotelischen Sinne) hat es nicht blofs mit Erscheinungen zu thun. Wenn allerdings der Metaphysiker den Begriff „Substanz“ erörtert, so geschieht dies, weil dieser Begriff dem Materiellen und Immateriellen gemeinsam ist. Die Begriffsbestimmung des Verfassers führt dahin, das Materielle, Körperliche als blofse Erscheinung aufzufassen, was allerdings seinem Dynamismus, dem System der „Energie“ entspricht. Daher auch die Leugnung einer substantiellen Veränderung: „ein wesenhaftes Sein kann auf natürliche Weise nicht verschwinden“. (S. 100.)

Wenn sich der Verfasser zur Sicherung des Identitäts- und Kausalitätsgesetzes auf die Erfahrung beruft, so dient eine solche Berufung viel eher zur Untergrabung als zur Bekräftigung, da auch die konstanteste Erfahrung die absolute Notwendigkeit der genannten Gesetze nicht zu verbürgen vermag; der Verstand allein leistet dies.

Die Widerlegung der antichristlichen „Philosophie“ eines Häckel und Straufs ist dem Verfasser allerdings gelungen; es gibt aber philosophische Richtungen, die wissenschaftlich bedeutender sind als der materialistische „Monismus“ eines Häckel. Dafs der „kritische Realismus“ und die „Vernunftenergie“ die zureichende Waffe biete, auch diese zu überwinden, dafür ist im vorliegenden Werke der Beweis in keiner Weise erbracht.

Unentstandensein und Ewigkeit dürfen nicht, wie vom



Verfasser geschieht (S. 138), als identische oder auch nur als unzertrennliche Begriffe behandelt werden; denn es ist eine offene Frage, ob die Dinge nicht von Gott von Ewigkeit her wenigstens hätten geschaffen sein können. Mit dem Entstandensein, dem Geschaffensein der Welt ist demnach noch nicht auch die Zeitlichkeit oder ihr Ursprung in der Zeit bewiesen.

Der Verfasser spricht sich entschieden zu Gunsten des christlichen Schöpfungsbegriffes aus (S. 150) und bemerkt treffend mit Berufung auf den hl. Thomas, die schöpferische Thätigkeit entspreche ganz dem Wesen Gottes. Eine andere Frage aber ist, ob diese Auffassung mit seinem Dynamismus, der Bestimmung Gottes als Urkraft und der Annahme grundwesentlicher Identität des Geistigen und Körperlichen harmoniert. Liegt dieser Auffassung nicht der Gedanke zu Grunde, dafs Gott zur Welt sich wie das Wesen zur Erscheinung verhalte? Auch in diesem Falle könnte man sagen, die Produktion Gottes sei eine „lediglich von ihm abhängige“. Der christliche Schöpfungsbegriff wäre aber damit illusorisch gemacht.

Da die Naturgesetze der Ausdruck des konstanten und notwendigen, in der Natur der betreffenden Agentien begründeten Wirkens sind, so kann es nicht richtig sein, dafs sie nur thatsächliche, geschichtliche Gültigkeit haben (S. 161), womit jedoch keineswegs gesagt sein will, dafs ihre Gültigkeit eine absolute, metaphysische, unabänderliche sei. Daher sind Wunder möglich und natürlich erkennbar, also ihr Nachweis auch nicht blofs Sache der Theologie, wie unser Autor meint (S. 163 Anm.).

Dafs zeitlich der geordneten Welt ein chaotischer Urzustand voranging, mag man mit dem Verfasser bestreiten; wenn aber die „neuzeitliche Phase der christlichen Philosophie“ (S. 172) die stoffliche Grundlage der Körperwelt im Sinne eines heiligen Augustin, eines heil. Thomas überhaupt ignoriert und als Ausgangspunkt und Grundlage der Weltordnung ein System von Kräften (S. 171 ist zwar von „Stoffelementen“ die Rede, in der That aber, wie sich des weiteren herausstellt und in der Konsequenz des Systems der Vernunftenergie liegt, sind Kombinationen von Kräften gemeint) annimmt: so vermögen wir uns mit einer solchen Bestreitung des Chaos nicht zu befreunden.

Ebensowenig sind wir in der Lage, dem Satze beizupflichten: „eine rein wissenschaftlich seinsollende Kosmogonie redet deshalb auch gar nicht von einem Schöpfer, sie handelt nur vom Getriebe der causae secundae, die causa prima ist ihr so gut als unbekannt“ (Citat aus Braun S. J. S. 184). Wir vermögen hierin nur das Vorurteil der „immanenten“ Naturerklärung moderner

Naturforscher zu erkennen, von dem auch die Vertreter der mechanischen Teleologie nicht frei sind. Eine wissenschaftliche Kosmogonie wird sich die gesetz- und zweckmäfsige Entwicklung der Welt nur unter beständiger Leitung einer zweckmäfsig wirkenden Intelligenz, die den Stoff durch ihren aktuierenden Einflufs zu immer vollkommeneren Formen gestaltet, denken können. Diese Auffassung allein entspricht dem Geiste der christlichen Philosophie.

Mag man also immerhin eine Entwicklung annehmen; sie wird sich zwar nicht durch successive Schöpfungsakte — denn der Schöpfungsakt ist eins und unteilbar —, wohl aber unter dem kontinuierlichen Einflufs göttlicher Schöpfungsthätigkeit vollzogen haben.

Zur Erklärung des Ursprungs des Lebens — die ja auch eine immanente sein soll — stellt der Verfasser seine „Prädispositionshypothese" auf (S. 210 ff.), da es ein Grundgesetz der Entwicklung sei, dafs das Höhere nur dann aus dem Niederen sich bilden kann, wenn es in diesem angelegt ist (S. **211**). Es fragt sich nur, wie dieses Angelegtsein zu fassen ist. Nach unserer Ansicht kann das Niedere (Potenzielle) nur durch den Einflufs eines Aktuellen, in letzter Linie nur durch die Thätigkeit des actus primus und purus zum Höheren erhoben werden. Die „Anlage" des Verfassers scheint aber mehr und anderes zu bedeuten, als eine Potenzialität, die der Aktuierung durch einen bereits vorhandenen Aktus bedarf. Der aus der Thatsache der Bewegung geführte aristotelische Gottesbeweis gilt schon in der Physik, wenn er auch in der Metaphysik vollendet wird.

Die nähere Ausführung der Art, wie sich der Verfasser die Entstehung des Lebens denkt, führt zu der von ihm abgelehnten kosmozoischen Theorie, ja zu einer mechanischen Auffassung und zur Möglichkeit einer Urzeugung zurück. Denn die Annahme, „dafs schon von Anfang an die Stoffelemente in einer derartigen Lage, Bewegung und Richtung zu einander sich befanden, dafs daraus infolge ihrer naturgesetzlichen Wechselwirkung allmählich die verschiedenen Bildungsphasen der Weltkörper und schliefslich auch der Organismen hervorgingen" (S. 212), schliefst eine mechanische Auffassung des organischen Lebens ein.

Vergeblich beruft sich der Verfasser für seine Ansicht auf die hl. Schrift, wo es nicht heifse: Gott schuf das Gras u. s. w. Aber es heifst: Gott machte: vajja'as (וַיַּעַשׂ) die Tiere des Feldes, ja v. 21 ist geradezu der Ausdruck für Schaffen: bara (בָּרָא) gebraucht: wajjibra (וַיִּבְרָא); denn das Hervorbringen der Orga-

nismen liegt gewissermafsen zwischen Schaffen (Hervorbringung kompletter Substanzen aus Nichts) und Machen (Hervorbringung durch Bildung des Stoffes) in der Mitte. Gott hauchte gewissermafsen dem Stoffe Leben ein; denn das Leben ist mehr als Resultat der Kombination von Stoffen oder auch von Kräften.

Ebensowenig spricht für die Theorie des Verfassers die des hl. Augustin, dessen Auffassung des Wesens des Stoffes allein schon genügt, um ihn gegen die Annahme einer Entstehung des Lebens aus einer gewissen Lage, Bewegung und Richtung der Elemente sicher zu stellen. Etwas anderes ist es, organische Keime im Wasser und der Erde von Gott hervorgebracht sich denken, die sich zu vollkommenen Organismen entwickelten.

Der Verfasser verwahrt sich zwar gegen die Entstehung des Organismus aus den unorganischen Stoffen und deren physikalisch-chemischen Kräften als solchen und beruft sich auf ein planetarisches Entwicklungsgesetz, das aber wieder in der uranfänglichen Konstellation der Elemente und der daraus resultierenden Bewegungsrichtung derselben begründet gewesen sei. (S. 218.) Jedes weitere Wort der Widerlegung scheint uns da überflüssig.

Die folgende Kritik des Darwinismus enthält viel Treffliches, was nach den zahlreichen Vorarbeiten nicht zu verwundern ist. Wenn aber der Verfasser meint, mit dem gesperrten, volltönenden Satze: „Das kosmische Ursystem bildete das göttliche Weltprogramm, demgemäfs durch die in ihm gelegenen Kräfte und Gesetze das grofse Weltdrama im Laufe der Jahrtausende sich abwickelte" (S. 239), sei das Rätsel der Entwicklung des Lebens, einschliefslich des menschlichen Leibes, gelöst, so dürfte er sich gründlich täuschen. Da würden ja sogar die jetzt so gering geschätzten spekulativen Kosmogonieen eines Schelling und Hegel, die dem Prozefs ein ideales, intellegibles Princip unterlegen, die denkende Vernunft viel mehr befriedigen, als diese Auffassung der christlichen Philosophie in ihrem jüngsten Entwicklungsstadium!

Wie dann der aus dem kosmischen Ursystem nach Jahrtausenden herausgebildete Menschenleib sich mit der auch nach dem Verfasser unmittelbar von Gott stammenden Seele zu einer Wesenheit und Natur verband, ist schlechterdings nicht abzusehen. Vielmehr fällt eine solche Auffassung unvermeidlich in eine Art von Güntherschem Dualismus zurück, demzufolge der Mensch Vereinwesen, d. h. eine Verbindung zweier kompletter Substanzen zu einer accidentellen Einheit, ist. Der biblische Bericht selbst in seiner sinnlich-äufserlichen Gestalt steht hoch

über einer solchen Vorstellung, da er deutlich genug die zweifache Wahrheit des göttlichen Ursprungs der Seele und der Belebtheit des Leibes, des Bestandes desselben durch die belebende Seele zum Ausdruck bringt. Ohne Seele kein menschlicher Leib; denn es ist ein Fundamentalsatz der christlichen Philosophie: Anima intellectiva per se et immediate est forma substantialis corporis humani.

Die Definition der Willensfreiheit als „bewufste Selbstbestimmung zu einer Handlung auf Grund der Einsicht in ihre Güte oder ihren Wert“ (S. 345) hebt nur das Moment des voluntarium hervor und läfst gerade das liberum (Freiheit der Wahl) aufser Betracht.

Die Atome werden ausdrücklich als Kraftcentren bezeichnet, womit der einseitige Dynamismus des Verfassers zweifellos konstatiert ist (S. 363).

Durch die Annahme, dafs körperliche und geistige Energie wesentlich differieren, unterscheidet sich die moderne (sic!) christliche Philosophie (S. 365) von der monistischen. Da sie aber doch wieder grundwesentlich eins sind (S. 373), so fällt die „moderne christliche Philosophie“ in den abgewiesenen Monismus zurück.

Alle Wesen, lehrt der Verfasser, sind logisch determiniert. (A. a. O.) Wie ist dies zu verstehen? In dem Sinne, dafs die logische Ordnung in den Dingen der im menschlichen Denken parallel läuft oder mit ihr identisch ist? Die eine Annahme ist so falsch wie die andere. Die erstere ist die des vorkantschen Dogmatismus, die letztere die Hegels. Es scheint, als ob die „moderne christliche Philosophie“ etwas Kautschukartiges an sich habe.

Diese Molluskennatur zeigt sich auch in der Lehre vom absoluten Sein, von Gott. (S. 377 ff.) Die Auffassung des absoluten Seins als „absoluter Vernunftenergie, während die Weltdinge relative oder bedingte Vernunftenergieen sind“, kann sich auch ein Anhänger Schellings oder Hegels aneignen; denn auch sie begreifen Gott als die absolute Vernunft. Ist Gott gleichen Wesens mit den Weltdingen, so unterscheidet er sich von diesen eben nur darin, dafs in ihm dasselbe Wesen unbegrenzt, unendlich, in den Dingen aber beschränkt und endlich ist. Mit diesem Gottesbegriff scheint nun zwar Persönlichkeit und Freiheit unvereinbar. In der That bestimmt der Verfasser die göttliche Freiheit nicht als Wahlfreiheit, sondern als Freiheit, zu thun, was mit seinem Wesen übereinstimmt und sucht sie darin, dafs Gott in seinem Wollen und Handeln sich stets aus sich

selbst bestimmt (S. 381), was zwar ein voluntarium, aber nicht ein liberum ergibt. Die göttliche Persönlichkeit aber wird behauptet, nicht aber abgeleitet und bewiesen.

Im letzten Abschnitt hebt der Verfasser die Vorzüge seines Systems der Vernunftenergie hervor, das eine einheitliche Weltanschauung biete, ohne jedoch „beide Klassen von Erscheinungen aus einem und demselben Substrat unmittelbar (also doch mittelbar!) hervorgehen zu lassen“ (S. 397). „Unser Standpunkt ist sonach gleichfalls der Monismus, aber nicht der absolute, sondern der relative“. (A. a. O.)

Verstehen wir recht, so ist das absolute Sein Grundwesen und Grundkraft, die sich im geistigen Gebiete unmittelbar, in den Körpern aber mittelbar manifestiert, zur Erscheinung kommt, indem sie nämlich in den relativen, endlichen Geistern, den Menschenseelen, eine ausgedehnte, körperliche Welt vorstellt.

Von seinem Verhältnis zu Aristoteles und seiner Schule äufsert der Verfasser, „dafs in dieser (der des Verfassers) genaueren Fassung und Ergänzung ein wissenschaftlicher Fortschritt gegen Aristoteles und seine Schule liegt, wird kein Vernünftiger leugnen können“ (S. 395). Wirklich kein Vernünftiger?

Unser schliefsliches Urteil geht dahin, dafs die vom Verfasser zweifellos in bester Absicht unter dem Einflufs einer gewissen naturwissenschaftlichen Richtung — der dynamischen Naturauffassung nämlich — unternommene Systemversuch vollständig mifslungen ist. Abgesehen davon, dafs die Zeit der individuellen Systeme vorüber ist — auch das System des Verfassers bietet nichts Neues, der Münchener Philosoph Rosenkrantz stellte ebenfalls auf Grund des Kraftbegriffs ein viel durchgebildeteres philosophisch-theologisches System auf —, so kann überhaupt der christlichen Philosophie durch individuelle Systembildungen nicht gedient sein. Ihre Aufgabe weist dahin, unter Wiederanknüpfung an die durch Renaissance und Descartes unterbrochene Tradition mit Hilfe der bewährten Grundsätze die neuauftauchenden Probleme zu lösen und in gemessenem und kontinuierlichem Gange am systematischen Fort- und Ausbau menschlicher Wissenschaft zu arbeiten. In diesem Zeichen allein wird sie siegen und triumphieren.

Die Möglichkeit der absoluten Erkenntnis und der absoluten Metaphysik, die im Gedanken nicht blofs den Repräsentanten eines Seienden, sondern selbst etwas Seiendes anerkennt, will Dr. Br. Petronievics in seinen (4) „Principien zur Erkenntnislehre, Prolegomena zur absoluten Metaphysik“

durch eine auf neuer Basis ruhende Erkenntnistheorie begründen und so mit gröfserer Aussicht auf Erfolg die mifslungenen Versuche der nachkantischen Metaphysiker (Fichte, Schelling, Hegel) wieder aufnehmen.

„Ich erkenne die absolute Realität der unmittelbaren Erfahrung, was der bisherige Empirismus bewufst oder unbewufst für blofses Phänomen erklärt hat. In diesem fundamentalen Punkte liegt der letzte Grund der Resultatlosigkeit aller bisherigen Erkenntnistheorieen. Da dieselben alle näher oder ferner auf Cartesius fufsen, so gehe ich auf Cartesius zurück und berichtige durch den erwähnten Satz den cartesianischen Ausgangspunkt der Erkenntnis. Meine Erkenntnistheorie will im Grunde dasselbe, was Kant wollte: die Versöhnung zwischen Empirismus und Rationalismus. In einer kurzen Auseinandersetzung mit Kant habe ich seine Grundvoraussetzung, die subjektive Auffassungsform, vollkommen widerlegt und dadurch die Identität zwischen Denken und Sein ganz anders formuliert, als dies bei den nachkantischen absoluten Metaphysikern, die dieselbe . . . nach dem Vorbild des Kantschen konkreten Vernunftvermögens auffafsten, der Fall ist. Dadurch ist eine ganz neue Basis des absoluten Rationalismus gewonnen, und diese Basis ist letzten Endes durch die vollkommene Unmöglichkeit des Vorstellungsbegriffs in allen seinen Formen gewährleistet, wie denn überhaupt meine ganze Erkenntnistheorie auf der Abweisung dieses Begriffs beruht.“ (S. V.)

Also eine Versöhnung von Rationalismus und Empirismus! Unsere Leser wissen, wie diese Versöhnung auf dem Boden der christlichen, bestimmter der thomistischen Philosophie sich gestaltet. Durch eine Verhältnisbestimmung der empirischen, sinnlichen und der intellektuellen Erkenntnis, die weder auf einen Parallelismus, eine harmonia praestabilita (wie sie die vorkantischen Philosophen annehmen), noch auf einen Gegensatz subjektiver Formen und des Dinges an sich (Kant), noch auf eine Verwechslung der Vorstellung mit dem Sein selbst (Hegel) hinausläuft. Es ist jene Theorie der Abstraktion, die im Wahrnehmungsgehalt selbst intellegible Bestimmungen anerkennt, die zwar nicht den Sinnen, wohl aber der Vernunft erkennbar sind. Der intellegiblen, aus dem weltschaffenden göttlichen Intellekt stammenden Ordnung in den Dingen entspricht in der denkenden Seele die Vernunft, die teils thätige Kraft (int. agens) ist und als solche das potenziell im Sinnenobjekt enthaltene Intellegible actu intellegibel macht, teils aufnehmendes Vermögen, und als solches jene intellegible Ordnung wirklich erkennt.

Bekennt man sich zu dieser Auffassung der intellektuellen Vorstellung, so kann der Umstand, daſs das Intellegible durch Vorstellungen erkannt wird, kein Hindernis realer Erkenntnis sein. Wie soll aber auch eine vom menschlichen, endlichen Geiste unabhängige Ordnung anders als durch Vorstellungen erkannt werden? Das Verfahren des Verfassers gleicht dem eines Menschen, der ohne das der Retina aufgeprägte Bild des Gegenstandes sehen will. Nur die Unkenntnis oder Mangel an Verständnis der wahren Abstraktionstheorie erklärt die Behauptung S. 1: „Dies sind die drei einzig möglichen Theorieen der Erkenntnis: der reine Rationalismus, der phänomenalistische Rationalismus und der reine Phänomenalismus.“

Der vom Verfasser nach Descartes' Vorgang gewählte Ausgangspunkt, das Selbstbewuſstsein, mag zur Begründung des absoluten Rationalismus besser geeignet sein, als zu der eines wahren Realismus. Gleichwohl meint derselbe, eine Analyse jenes Ausgangspunktes führe sicher zur zeitlichen und räumlichen Transcendenz.

„Ursprünglich ist alles Erfahrene als Bewuſstseinsinhalt eines Ich gegeben.“ Richtiger hieſse es: Ursprünglich ist alles Erfahrbare als Wahrnehmungsobjekt gegeben: eine Ausdrucksweise, die den Widerspruch, daſs ein Bewuſstseinsinhalt eine vom Bewuſstsein unabhängige Realität sei, nicht enthält (S. 10 f.); denn eine solche kann wohl Objekt, wenn auch nicht Inhalt eines Bewuſstseins sein. Der Standpunkt des Idealismus ist daher auch keineswegs der wahre Standpunkt, besonders dann nicht, wenn man Rationalismus und Empirismus versöhnen und den Phänomenalismus überwinden will.

Das Bewuſstsein, führt der Verfasser aus, ist absolute Realität, und da es nur in seinen Inhalten und von diesen unzertrennlich ist, so ist es absolute Realität sowohl seinem Inhalte als auch seiner Form nach, und so die absolute Voraussetzung der Möglichkeit der Erkenntnislehre. Diese hat zwei Hauptprobleme, das der Auſsenwelt und das des Verhältnisses von Denken und Sein. Das erste Problem ist nur dadurch aufzulösen, daſs man das unmittelbar Gegebene nach allen seinen allgemeinen Zügen analysiert, um diejenigen Linien aufzufinden, die vom Immanenten ins Transcendente hinüberführen (S. 19). Es sondert sich wieder in das der zeitlichen Transcendenz des Ich und das der räumlichen Transcendenz, das Problem der Auſsenwelt im engeren Sinne des Wortes (S. 20).

Die Analyse des korrigierten cartesianischen Ausgangspunktes, demzufolge das Bewuſstsein nach Inhalt und Form

absolute Realität ist, führt den Verfasser mit Hilfe des Identitätsprincips auf die zeitliche Transcendenz des Ich, die nichts Geringeres als die Ewigkeit des Ich bedeuten soll, und in deren weiterer Konsequenz die absolute Identität von Denken und Sein gelegen ist. Der Verfasser huldigt sonach dem eleatischen Seinsbegriff, womit freilich der absolute Rationalismus besiegelt erscheint.

Die räumliche Transcendenz wird mit Hilfe der Unterscheidung von Veränderungen, deren Ursache nicht unser eigener Wille ist, gewonnen. An dieser Stelle macht der Verfasser die Freiheit des Willens gegen Spinoza als eine unleugbare Urthatsache geltend, da die Erkenntnis einer fremden Einwirkung diejenige der eigenen spontanen, vom Willen des Ich ausgehenden zur notwendigen Voraussetzung habe. Es ist aber vielmehr nur eine Freiheit von Zwang, nicht das liberum arbitrium, was hier behauptet wird. „Wer die Freiheit des Willens leugnet, der besagt damit, dafs alle Veränderungen unseres Bewufstseinsinhaltes ganz ohne Anteil des Ich geschehen.“ (S. 58.) In dieser Thätigkeit des Willens liegt der Ursprung des Kausalbegriffs. (S. 69.) Wie das Identitätsprincip ist demnach auch das Kausalprincip mit der absoluten Setzung des Ich gegeben; sie sind nicht Offenbarungen, Einsichten eines besonderen Vernunftvermögens der Seele. Soll demnach das Intellegible nicht auf eine rein zufällige Grundlage gestellt werden, so ist die Identität von Denken und Sein die unvermeidliche Konsequenz.

Ist der Willensakt Urbild aller Kausalität, so „steht fest“, dafs auch die Aufsenursache letzten Endes als Willensursache aufzufassen ist. (S. 81.) „Da die Aufsenursache letzten Endes Willensursache sein mufs, diese aber an das Ich gebunden ist, welches deshalb . . . ewige Existenz hat, so mufs die Aufsenwelt ewig sein, wie die Innenwelt selber.“ (S. 84.)

Nur Geistiges, Bewufstes, von Bewufstsein abhängiges Sein existiert. — Die Existenz reiner Denkbegriffe ist entschieden zu leugnen; es gibt nur Wahrnehmungen und Erinnerungsbilder. Es ist die Willensseite unseres Ich, die uns jene wunderbare Fähigkeit (auf gewisse Seiten des Objekts besonders aufmerksam zu werden) erklärt, die Apperception ist nichts anderes als der Wille des wahrnehmenden Subjektes selbst. (S. 101.)

Der wahre Empirismus nimmt nicht allein rein immanente, d. h. mit dem Wahrnehmungsinhalt als solchem vollkommen identische Erfahrungselemente an, sondern auch solche, die sowohl immanent als transcendent sind, die vom Immanenten ins Transcendente hinüberführen. „Ein abstraktes Vernunftvermögen,

ein unmittelbares Vernehmen der absoluten Wahrheiten ohne jede Rücksicht auf die Erfahrung ist eine vollkommen grund- und haltlose Annahme.“ (S. 109.)

„Das Problem des Verhältnisses zwischen Denken und Sein führt sich auf zwei Probleme zurück: auf dasjenige des Verhältnisses zwischen Bewufstsein und Sein und demjenigen (sic) zwischen Bewufstsein und Denken.“ (S. 122.) Sind Bewufstsein und Sein identisch, so offenbar auch Denken und Sein. Findet dagegen erstere Identität nicht statt, so bleibt die Frage der Identität von Denken und Sein eine offene: die dann nicht mehr von der Erkenntnistheorie, sondern in der Metaphysik zu entscheiden sei. (A. a. O.) Der Verfasser entscheidet sich für Bejahung der Frage: „Wohl ist das Bewufstsein mit dem Sein nicht identisch, aber das Denken, als der Inbegriff alles Denkbaren, ist mit demselben absolut identisch, und mit diesem Resultat, das uns unmittelbar von der Erkenntnistheorie in die Metaphysik hinüberführt, sind wir an dem Ende der ersteren angelangt.“

Was ist von dieser Versöhnung von Rationalismus und Empirismus zu halten? Unser Urteil geht dahin, dafs sie weder der Vernunft noch der Erfahrung gerecht wird. Das Merkwürdige aber liegt darin, dafs sie durch konsequente Durchführung ihres Ausgangspunktes, des individuellen Selbstbewufstseins, geradezu zur Aufhebung desselben gelangt, also in einem greifbaren Widerspruch befangen ist. Denn sind Denken und Sein identisch, so ist das wahrhaft und allein Wirkliche das intellegible Sein, das *ὄν κατὰ τὸν λόγον* der Eleaten, mit dem ein individuelles Selbstbewufstsein nicht zusammen bestehen kann. Dieses Selbstbewufstsein, als absolute Setzung, als ein schlechthin Erstes und bedingender Grund alles anderen gedacht, verschwimmt, konsequent durchdacht, in die eine Substanz Spinozas oder das logische Sein Hegels, und der Rationalismus des Verfassers schlägt unvermeidlich in den von ihm desavouierten phänomenalen Rationalismus um, indem gegenüber dem einen logischen Sein, in welchem Denken und Sein identisch sind, alle Vielheit, Besonderheit und Individualität blofs Erscheinung, im Grunde leerer Schein sind. Im einzelnen sei bemerkt, dafs es nicht der Wille ist, der abstrahiert, und dafs zeitliche und räumliche Transcendenz (die selbst dem animalischen Bewufstsein zukommt) eine genügende Grundlage wissenschaftlicher Erkenntnis nicht bietet.

Die vorliegende Schrift beweist sonach, dafs der Rückgang auf Descartes trotz des angeblich verbesserten Ausgangspunktes die Philosophie ebensowenig aus dem Abgrund moderner Verirrungen zu erheben vermag, als der Rückgang auf Kant. —

Was die äufsere Form derselben betrifft, so handhabt der Verfasser unsere Sprache, von unterlaufenden Polonismen (z. B. S. 81: aus sich selbst statt aus uns selbst) abgesehen, mit anerkennenswerter Gewandtheit.

Das Streben, trotz Kant wieder zu einer Art von Metaphysik zu gelangen und das dem menschlichen Geiste widerrechtlich verschlossene „Ding an sich" wieder zugänglich zu machen, teilt mit dem Verfasser der eben besprochenen Schrift Dr. Herm. Leser in seiner Abhandlung (5) „Zur Methode der kritischen Erkenntnistheorieen mit besonderer Berücksichtigung des Kant-Friesschen Problems". Auch Dr. Leser sucht durch die Erkenntnistheorie den Weg zur Metaphysik. Während aber der Vertreter der „absoluten Metaphysik" den Kantschen Apriorismus und überhaupt die intellektuelle „Vorstellung" perhorresziert, glaubt Dr. Leser, den Apriorismus als Durchgangspunkt zur Metaphysik und sicheren Erkenntnis des Dinges an sich (aber immerhin einer kritischen Erkenntnis, nicht einer metaphysischen in der gewöhnlichen Bedeutung!) nicht entbehren zu können.

Das schliefsliche Resultat ist übrigens dasselbe, nämlich eine pantheistische Metaphysik. „Besonders mit Descartes beginnt die in der Philosophie immer wieder aufgetauchte Tendenz einer organisch-einheitlichen Reduktion auf ein Problem, eben auf dieses ‚ich selbst'. Und so aufgefafst, ist die Erkenntnis: ‚das bin ich' identisch mit der: hier sind Götter resp. Gott. Dies ist die Wahrheit der pantheistischen Idee, welche ausläuft in der Definition der letzten Erkenntnis als intellektueller Liebe zu Gott und somit für Theorie (Erkennen) und Praxis in der nie ganz zu verwirklichenden Forderung des Aufgebens der kleinen beschränkten Individualität zum Aufgehen in Gott, vom ‚Ich' aus betrachtet einer Verinnerlichung in des Wortes eminenter Bedeutung, aber nicht ausgedrückt in konstruktiven Irrungen, noch im Dämmerschein mystischer Gefühlsspekulation, sondern in kritischer Klarheit." (S. 155.)

Dafs die kritische Philosophie, metaphysisch zu Ende geführt, gerade durch ihren Apriorismus in Pantheismus, d. h. in Vermischung des Göttlichen und Geschöpflichen ausläuft, erleidet keinen Zweifel. Denn verhält sich die menschliche Vernunft im Erkennen für das Objekt bestimmend — richten sich die Dinge nach dem Denken, nicht umgekehrt —, so kann ein solches Denken nur unter der Voraussetzung auf objektiv-metaphysische Geltung Anspruch erheben, dafs in ihm das göttliche, schöpferische Denken selbst sich manifestiert. Hierin liegt die (freilich nur

geschichtliche!) Rechtfertigung der spekulativen nachkantischen Systeme, die insofern die legitimen Erben Kants sind und mit Unrecht von den Neukantianern als dem wahren Geiste der Kantschen Kritik fremde Begriffsdichtungen verschrieen werden. Richtig bemerkt der Verfasser in dieser Beziehung: „Gerade in den Gedanken der konstruktiven Denker zeigen sich weitere zum Teil sehr berechtigte Einsichten und vor allem Bedürfnisse.“ (S. 154.)

Im Kriticismus sieht der Verfasser zunächst eine neue „Philosophiemethode“. Stimmen sämtliche vorkantischen Denker im Problem überein: hier unser Ich, unser Denken, und dort (jenseits) die Welt, und Wahrheit Übereinstimmung beider, so stellt dagegen Kant eine ganz neue Frage auf, und seine Kritik ist „ein Traktrat von der Methode“ (S. 6): eine Frage, die indes schon eine ganze Menge Voraussetzungen hinter sich haben dürfte. (S. 7.) — Kants grofses, originelles Moment seiner kritischen Erkenntnistheorie besteht darin, den naiven Realismus in seiner ganzen Tragweite principiell aufgehoben zu haben: in der Zerstörung des der gesamten bisherigen Philosophie zu Grunde liegenden Vorurteils, das eben in dem naiven metaphysisch-realistischen (räumlichen) Weltbild besteht. Das paradoxe Problem, das sich Kant stellt, ist die Frage: wie ist subjektiv eine objektive Welt und damit Wahrheit möglich? (S. 12.) An die Stelle der transcendenten tritt die immanente Philosophie. (S. 14.) „Wahrheit, sah Kant ein, gibt's nur, wenn ich bei mir selbst bleibe.“ (S. 15.) Mit diesem kritischen Subjektivismus ist aber noch nichts Specielles ausgemacht, sondern es ist nur eine neue methodische Erörterung derselben, vertieften Probleme. Diese Vertiefung besteht darin, dafs an der Hand des Unterschiedes von apriori und aposteriori der geniale Versuch gemacht wird, den Subjektivismus aus einem sozusagen sophistischen Los herauszuziehen, die Brücke zu schlagen vom Subjekt zu einem überindividuellen, nicht metaphysischen Objekt. (S. 27.)

Kants eigene Darstellung leide an dem Mangel, dafs sie das hervorgehobenermafsen so ganz neue Transcendentalapriori nicht durchweg sondert von dem metaphysischen Apriori. (S. 32.) Das Objektive ist nur das Transcendentalsubjektive. „Transcendental ist das wissenschaftliche Hinüberführen zur kritisch-immanenten Objektivität innerhalb des Seelenlebens, während die alte metaphysisch-reale Objektivität transcendent ist, d. h. jenseits des Seelenlebens liegt.“ (S. 50.)

Die bei kritischer Durchleuchtung unserer Bewufstseinswelt konstatierten apriorischen Elemente sind metaphysisch nur in dem Sinne, dafs Front gemacht werden soll gegen die gewöhnliche Psychologie mit ihrer empirisch-psychogenetischen Methode. (S. 57.)

Indem aber nach den subjektiven Bedingungen dieses Apriori gefragt wird, scheint schon der Ausgang psychologisch, und liegt hier der Punkt, wo die psychologistischen Angriffe und Ausdeutungen ansetzen. An dieser Stelle ist es, wo der Verfasser das Verhältnis der neuen Kritik von Fries zum Kantschen Kriticismus bespricht: eine Erörterung, die wir nicht weiter verfolgen wollen.

Vernehmen wir noch, wie sich der Verfasser über das Verhältnis des Transcendentalen zum Metaphysischen ausspricht. „Der Gedanke des Transcendentalen, Allgemein-Überindividuell-Vernünftigen hat einen grofsen kosmopolitischen Zug, ohne den die späteren Reflexionen eines Hegel nicht möglich gewesen wären, welche ein berechtigtes Moment in sich tragen: in diesem Transcendentalen zeigt sich gleichsam ein internationales sive inter- resp. überindividuelles Gut; es tritt in ihm ein geistiges Leben überhaupt, abgesondert von allen empirisch-individuellen Zügen, ein allgemeiner geistiger Zusammenhang zu Tage, der die Idee eines universellen, darin zum Ausdruck kommenden kosmischen Lebens geradezu fordert.“ (S. 151.)

DAS OPUSCULUM DES H. THOMAS „DE QUATTUOR OPPOSITIS".

Übersetzt und mit erläuternden Bemerkungen versehen
von

P. GREGOR VON HOLTUM O. S. B.

Erstes Kapitel.

Davon, dafs der kontradiktorische Gegensatz der gröfste ist, und dafs auf ihn unmittelbar der Gegensatz der Beraubung folgt.

Weil es vier Gegensätze gibt, wie in den Prädikamenten[1] gesagt wird, deshalb haben wir uns entschlossen, von ihnen in Kürze zu handeln.

Und zuerst mufs berücksichtigt werden, dafs der kontradiktorische Gegensatz der erste ist und der gröfste unter den andern, was der Philosoph in den Büchern der Posteriorum[2] begründet, indem er bemerkt, dafs der kontradiktorische Gegensatz jener ist, in dem sich gemäfs seiner selbst ein Mittleres nicht findet. Als Mittleres bezeichnet er nämlich das, in dem das Auseinanderliegende zusammenkommt, so dafs so die Intensität[3] des Gegensatzes gemindert wird. Da man nun in allen anderen Gegensätzen ein Mittleres antreffen kann, so mindern alle etwas an der Intensität („de ratione") des kontradiktorischen

---

[1] In dem zehnten Kapitel der Kategorieen des Aristoteles: *„Περὶ δὲ τῶν ἀντικειμένων ποσαχῶς εἴωθεν ἀντικεῖσθαι, ῥητέον. λέγεται δὲ ἕτερον ἑτέρῳ ἀντικεῖσθαι τετραχῶς, ἢ ὡς τὰ πρός τι, ἢ ὡς τὰ ἐναντία, ἢ ως ζέρησις καὶ ἕξις, ἢ ὡς κατάφασις καὶ ἀπόφασις." Κατηγορίαι.* 10. (11, b. 11).

[2] Analyticorum: *„Ἀντίφασις δὲ ἀντίδησις ἧς οὐκ ἔστι μεταξὺ καθ' αὑτήν." Αναλυτικὰ ὕστερα. A.* 2. (72. a. 12).

[3] im Text ratio. Da im Gegensatze die beiden Glieder die Tendenz haben, sich voneinander zu entfernen, kann man mit Recht von einer gröfseren und geringeren Intensität in derselben sprechen. Doch möchte auch die Übersetzung mit Wesen nicht unrichtig sein. Denn da nach Thomas der Gegensatz das Auseinanderliegen besagt, so schwindet gewissermafsen das Auseinanderliegen, wo noch ein Verknüpfendes vorliegt. Doch hat offenbar Thomas ebenfalls an Intensität gedacht, weil er den Ausdruck „minuit" gebraucht. Sonst hätte er ja tollit oder quasi tollit sagen müssen.

Gegensatzes. Die anderen Gegensätze haben nämlich ein Mittleres, einige mehr, einige minder, und nach diesem Mehr oder Minder nehmen sie teil an dem Wesen des kontradiktorischen Gegensatzes und werden folglich auch mehr oder weniger gegensätzlich gestaltet. Denn in jedem Genus ist das Erste Ursache von allem, was in jenem Genus sich findet, wie aus dem zehnten Buch der Metaphysik erhellt, und deshalb kommen um so weniger einige Gegensätze in einem Mittlern überein, je mehr sie teil haben an dem, was im Genus der Gegensätze das Erste ist. Aber in einem Mittlern zusammenzutreffen, ist auf doppelte Weise möglich.

Einiges hat nämlich als ein mittleres Gemeinsames das Geschlecht und überdies das Subjekt, wie denn Weifs und Schwarz zusammentreffen im farbig sein und dann auch im Subjekte.

Einiges aber trifft blofs im Subjekt als im Mittleren zusammen, wie die unmittelbaren konträren Gegensätze und der Habitus und seine Privation; denn die unmittelbaren konträren Gegensätze haben ein gemeinsames Subjekt,[1] und in gleicher Weise der Habitus und seine Beraubung. Doch bei diesen Gegensätzen liegt ein verschiedenes Verhalten vor; bei einigen Dingen nämlich, die dem Gegensatz der Beraubung unterliegen, wird eine Ordnung bezüglich des Subjektes innegehalten, und findet deshalb nicht eine Rückkehr von der Beraubung zum Habitus statt; ähnlich verhält es sich mit einigen unmittelbar-konträren Gegensätzen, so z. B. mit einigen Krankheiten, die unheilbar sind;[2] bei diesen sowohl wie bei den[3] Privationen bleibt im Subjekte gar keine Fähigkeit bezüglich des Habitus zurück.

Es gibt aber auch andere unmittelbar-konträre Gegensätze, wie Gesundheit und Erkrankung, die unterschiedlos (indifferenter), obgleich in einer gewissen Ordnung, sich auf ihr Subjekt er-

[1] Eine numerische Identität bezüglich des Subjektes trifft nur zu, wo mit dem Gegensätzlichen nicht etwas durch die Vernunft Importiertes verbunden ist. So haben Gleich und Ungleich als Zahlen kein numerisch identisches Subjekt, wie dies Kalt und Warm, Sittlich und Unsittlich haben.

[2] Der hl. Thomas fafst, seiner Zeit entsprechend, die Krankheit als etwas Positives auf. Heutzutage werden wir sie als ein ens rationis und demgemäfs genau so fassen, wie sehen und erblindet sein.

[3] genannten. Denn bei anderen Privationen, z. B. jener des Lichtes, der Bewegung u. s. w. gibt es im Subjekte auch in der Privation noch eine natürliche Fähigkeit oder Anlage zum wiederholten Empfange der Form. Im Texte heifst es deshalb auch: „bei einigen Dingen".

strecken, und doch[1] wird durch ein Gegensätzliches die Anlage zu dem übrigen nicht aufgehoben. Bei den Gegensätzen der Beziehung hingegen ist auf keine von beiden Weisen ein Zusammenkommen[2] möglich; sie kommen nämlich nicht in einem Subjekt zusammen; es ist nämlich derselbe nicht Vater und auch Sohn, inwiefern der Vater zum Sohne Beziehung hat; noch kommen sie in einem Mittlern ihres Genus überein,[3] haben jedoch eine gewisse besondere Weise des Zusammentreffens, weil das eine entsprechend dem, was es eben ist, in Abhängigkeit an das andere angeschlossen ist: die relativen Dinge schliefsen sich nämlich gegenseitig ein und setzen und vernichten sich wechselseitig. Bei den kontradiktorischen Gegensätzen aber liegt nichts von dem vor: sie haben nämlich weder ein Mittleres ihres Genus, da das zweite Glied des Gegensatzes ein Nicht-Seiendes ist, das geradezu aufserhalb jeden Genus liegt — noch können sie in einem Subjekte übereinkommen, da das Nicht-Seiende ein Subjekt nicht haben kann, ebensowenig wie jenes, in dem das Wesen des Seienden seinen vollkommenen Ausdruck findet, nämlich die Substanz[4] —, noch können sie, wie die relativen Gegensätze, zusammentreffen gemäfs des Abhängigkeitsverhältnisses der begrifflichen Inhalte; denn das Seiende setzt nicht das ihm Gegensätzliche, nämlich das Nicht-Seiende, wie der Vater den Sohn setzt. Und deshalb ist der kontradiktorische Gegensatz so beschaffen, dafs er einfachhin gemäfs seiner selbst ein Mittleres nicht hat,[5] und deshalb kommen seine Glieder ganz und gar nicht zusammen und weisen den schärfsten Gegensatz

[1] trotz dieser Ordnung.

[2] in einem Mittleren.

[3] nämlich sub respectu relationis. „Materialiter" genommen haben sie freilich ein gemeinschaftliches Genus als Medium, wie denn ja Vater und Sohn dieselbe menschliche Natur gemeinsam haben. Aber zwischen Vaterschaft und Sohnschaft gibt es nicht eine Abstufung, einen Übergang, wie zwischen Weifs und Schwarz Mittelfarben als Übergänge sind.

[4] das erste Glied des Gegensatzes geht nur auf jenes Ens, das vollkommen Ens ist, und das ist die Substanz. Sobald man an deren Stelle das Accidens als erstes Glied setzt, kann man im zweiten Gliede nicht mehr einfachhin ein Nicht-Seiendes und ein Nicht-Sein gewinnen. Es ist also das erste Glied des Gegensatzes das Sein und Seiende, und zwar, wie es nicht in einem Subjekte ist. Das ist nun die Substanz. Diese aber hat nicht ein subiectum als medium. Cf. cap. II. „In ipsa oppositione contradictionis nobilius extremum, sc. ens, nullum subiectum requirit, quod manifestum est ex eo in quo salvatur ratio eius perfecta, quod est substantia, cuius est non esse in subiecto secundum Philosophum."

[5] nämlich auch nicht einmal nach einem gegenseitigen Abhängigkeitsverhältnisse im Existieren und Nicht-Existieren.

auf. Nach dem kontradiktorischen Gegensatz folgen die anderen Gegensätze in einer gewissen Ordnung. Und deshalb findet sich in ihnen der Gegensatz nach einem Mehr und Minder. Es nehmen also die Glieder des Gegensatzes der Beraubung, weil sie nicht ein Mittleres ihres Genus haben, wie einige konträre Gegensätze, noch ein wechselseitiges Abhängigkeitsverhältnis, wie die Glieder des Bezogenseins, aber ohne den Besitz eines gemeinsamen Subjektes, den ersten Rang nach dem kontradiktorischen Gegensatz ein. Und es setzt in ihnen das zweite Glied, die Beraubung nämlich, nichts, weshalb sie aus sich heraus Verneinung ist und ein Nicht-Seiendes ausdrückt. Die Beraubungen sind nämlich nach dem Philosophen[1] vom Genus des Nicht-Seienden. Aber weil sie nicht eine absolute Verneinung ist, sondern die Verneinung eines solchen Habitus, der ein Subjekt erheischt, deshalb ist sie, die Beraubung, eine Verneinung für und an einem Subjekte: an und für sich nämlich genommen, ist sie wie das zweite Glied in einem kontradiktorischen Gegensatz, aber mit Rücksicht auf den Habitus, dem sie folgt, wird sie zum Subjekte und zum Genus ihres Habitus gezogen. Und so ist die Beraubung eine Verneinung in einem Genus und an einem Subjekte, wie gesagt worden ist. Aber es ist zu beachten, dafs der konträre Gegensatz und die Beraubung[2] nicht ganz und gar im Subjekt übereinstimmen; denn wenn die Beraubung im Subjekte ist, nimmt sie vom Subjekte die Begrifflichkeit des früher vorhandenen konträren Gegensatzes, da ein Habitus nicht hineinkommen kann. Aber ein konträrer Gegensatz bewirkt das nie.[3]

---

[1] „ἡμεῖς δὲ καὶ αὐτοί φαμεν γίγνεσθαι μὲν οὐδὲν ἁπλῶς ἐκ μὴ ὄντος, ὅμως μέντοι γίγνεσθαι ἐκ μὴ ὄντος; οἷον κατὰ συμβεβηκός. ἐκ γὰρ τῆς στερήσεως ὅ ἐστι καθ' αὑτὸ μὴ ὄν, οὐκ ἐνυπάρχοντος γίγνεταί τι.“ Φυσικὴ ἀκρόασις A. 8. (191 b. 13).

[2] Nach dem lateinischen Text läfst sich das Subjekt des Satzes — es steht nur conveniunt — nicht sicher bestimmen. Es mufs wohl der konträre Gegensatz mit dem privativen das Subjekt zu „conveniunt“ bilden. Denn der gleich folgende Satz: Aber ein konträrer Gegensatz bewirkt das nie: insinuiert die Einheit des Gedankens und läfst kaum einen Zweifel über die Subjekte übrig. In den Worten des unmittelbar vorausgehenden Satzes: „Verneinung in einem Genus und an einem Subjekte“ liegt dann das fehlende zweite Subjekt angedeutet. Der konträre Gegensatz ist ja eben die Verneinung in einem Genus und an einem Subjekte.

[3] Die Form als solche, im allgemeinen, als Accidens genommen läfst einen Wechsel zu; dafs ein solcher nicht eintreten kann, liegt an dieser Form. Wenn also die Beraubung eintritt, ändert sich gleichsam das Subjekt, wenn man die Form als solche, d. h. im allgemeinen, nimmt, weil es ein neues Positives zu empfangen begehrt und sich gegen die Beraubung sträubt. Aber beim konträren Gegensatz bleibt das Subjekt

Das also macht ersichtlich, dafs die im Gegensatze der Beraubung stehenden Dinge einen besonders grofsen Gegensatz haben und dem kontradiktorischen Gegensatz zu allermeist sich nähern. Daraus nun kann man leicht zeigen, wem die Beraubung ihrer Natur nach gegensätzlich ist, und auf welche Weise.

Es empfängt ja die Beraubung ihre gegensätzliche Natur und Bedeutung von dem kontradiktorischen Gegensatz, in dem sich eine absolute Verneinung vorfindet, nämlich das Nicht-Sein und Nicht-Seiende.[1]

Es ist nun auch die Beraubung zum Genus des Nicht-Seienden und des Nicht-Seins gehörig,[2] wenn sie und soweit sie an und für sich erscheint, weil sie eben ihrer Natur nach das schlechte Glied des kontradiktorischen Gegensatzes berührt. Aber sie erreicht diesen nicht vollständig, weil ein jegliches, das erst nach einem anderen kommt, dem zuerst Stehenden nicht gleichkommt, weshalb denn auch das zweite Glied des kontradiktorischen Gegensatzes zum Subjekte und zum Genus der Privation Beziehung hat.[3] Deshalb wird das, dem die Beraubung nach ihrem Wesen gegenübersteht, ein Seiendes im Subjekte sein, sowie es das Seiende schlechthin ist, dem in dem kontradiktorischen Gegensatze das Nicht-Seiende zuerst und an sich gegenübersteht. Wie also das Nicht-Sein,

---

total unverändert. Wenn z. B. die Beraubung der Form „weifs“ gegeben ist, so ist damit keineswegs eine Form für das Subjekt ausgeschlossen, welche zum gleichen Genus gehört, von der anderen Form den gröfsten Abstand hat und nicht zugleich mit ihr im Subjekte sein kann; es kann sich also der Wechsel von Form zu Form vollziehen, den die Form als solche heischt. Ganz anders, wenn bei einem subiectum aptum et ad habendum ordinatum die Beraubung des visus vorliegt.

[1] Non ens drückt aus den Defekt des actus primus und den Defekt einer essentia, auf die der actus essendi gehen könnte. Im ens liegt also: actus primus ut afficit et perficit essentiam, maxime substantiam. Beides mufs in einer adäquaten Übersetzung sich ausgedrückt finden.

[2] wie schon kurz vorher in diesem Kapitel gesagt wurde.

[3] Das besagte Glied schaut auf das „Ens“ hin (und das ist hier als Subjekt bezeichnet) und auf das Genus non Entium die Privation in sensu latiori. Oder noch besser: Käme die Beraubung dem Kontradiktorium gleich, so müfste sie zum non ens, wie es den Mangel jeglichen Subjektes einschliefst, hingelangen. Sie gelangt aber nicht hin, was nur erklärlich ist, wenn das zuerst Gegebene das sich ihm Nähernde abweisen mufs. Diese Abweisung kann es aber nur vollziehen von seinem Wesen aus, wie es dem Wesen der Beraubung gegenübersteht. Es ist aber sein Wesen: non ens, wie es jegliches Subjekt ausschliefst, und das Wesen der Beraubung ist ein non ens in einem Subjekte. Ergo mufs das zweite Glied des Kontradiktoriums Beziehung haben zum Subjekte und zum Genus der Beraubung.

d. h. das zweite Glied im kontradiktorischen Gegensatz, dem Sein, schlechthin, zuerst und an sich gegenübersteht, zu dem aber, worauf das schlechthinige Sein selbst erst folgt, wie zu der substantiellen Form oder auch der Materie, erst in nachträglicher Folge gegensätzlich ist, so ist das Nicht-Sein in einem Subjekte, d. i. die Beraubung, zuerst und an sich einem Sein gegenübergestellt, das seiner Natur nach sich in einem solchen Subjekte vorfinden mufs, dem aber, worauf ein solches Sein folgt, d. h. dem Habitus, erst in nachträglicher Folge. In der Ordnung der Formalprincipien ist nämlich das erste das Sein, weil das Sein nämlich das zuerst Verwirklichende (actus) ist und nichts als in der Verwirklichung bezeichnet werden kann aufser durch das Sein: es hat nämlich niemand die Gesundheit in Wirklichkeit und als ein Verwirklichendes,[1] aufser es wird für die Gesundheit bezüglich seiner Person das Sein gesetzt.[2] Aus diesem Grunde folgen alle Formen[3] eben dem Sein in der Ordnung dessen, was Verwirklichung ist, d. h. in der Ordnung der Formal-Principien, wie gesagt worden ist. Aber mit dem Innewohnen (der Inhärenz) verhält sich die Sache gerade umgekehrt. Die Form wohnt nämlich früher inne, und durch sie ist dann auch das Sein selbst da, und deshalb folgt, wenn man vom Innewohnen (der Inhärenz) spricht, das Sein der Form. Und das kann man leicht an einem materiellen Dinge, z. B. einem Steine, konstatieren, wo nicht die Form zuerst das Sein hat, sondern das Ding selbst, der Stein selbst, das Subjekt, (die Substanz) die Materie aber und die Form nur in nachträglicher Folge.[4] Wir sehen nämlich, dafs in einem solchen Dinge das Sein sich zu der Form wie durch ein anderes vermittelt und wie im Abstande verhält; das Sein eben ist im Steine das Verwirklichende für den Stein unmittelbar und zuerst, und durch das Subjekt auch für die Form der verwirklichten Substanz, nicht nach der ihr (der Form) zukommenden Art, sondern insofern sie das ist, wodurch etwas ist.[5]

---

[1] Der lateinische Text drückt beides durch den einen Ablativ actu aus. Das Verwirklichende ist hier die Gesundheit nicht blofs als das Vervollkommnende, sondern auch als das die Substanz neu Modifizierende.

[2] „ponatur". Das ist doppelsinnig; es kann damit die Kausalität ausgedrückt sein und eine Behauptung; dann ponatur = affirmatur.

[3] als Formen, d. h. als Faktoren in der konkreten Welt.

[4] Hier ist die Rede von dem ordo actus. Die Form ist ja hier das zuletzt Kommende, während das Sein das zuerst Kommende ist, wo aber die Inhärenz erscheint, ist sie das zuerst Kommende.

[5] Durch das ganze Subjekt. wie es das Sein empfängt, wird also auch die Form desselben teilhaftig und so konkret. Es heifst aber: non

Aus dem Gesagten erhellt, dafs das Sein in der Ordnung dessen, was verwirklicht, früher ist als die Form. Aber weil die Materie unmittelbar mit der Form, mit der sie zusammengestimmt ist, verbunden zu werden berufen ist, woraus dann das zusammengesetzte Ganze entsteht, in dem das Verwirklichende das Sein ist, deshalb ist die Form für den Erwerb des Seins das Vermittelnde für die Materie und für das Ganze, weil ja das Ganze selbst nicht existierte, wenn nicht die Form der Materie innewohnte. Und deshalb ist dem Innewohnen nach die Form das Frühere und das Sein das Spätere, wie gesagt worden ist.

So[1] wird denn die Beraubung bezüglich ihrer Annäherung an den kontradiktorischen Gegensatz, nämlich an das Nicht-Sein, was Verneinung des ersten Verwirklichenden ist (quod est negare primum actum), direkt einem Sein gegenübergestellt, und erst folgerichtig auch dem, worauf das Sein folgt; aber inwiefern sie von dem kontradiktorischen Gegensatz sich entfernt — sie wird ja wie an einem Subjekte aufgefafst und nach Art eines Innewohnenden — tritt sie zuerst in Gegensatz mit dem Habitus, weil dieser das Frühere dem Innewohnen nach ist, wie gesagt wurde. Es ist aber offenbar, dafs dies der Beraubung zukommt, inwiefern sie sich von der Vollkommenheit des Gegensatzes entfernt. Aus dem Gesagten ist also ersichtlich, dafs mehr erfordert wird zum Gegensatz der Beraubung als zum kontradiktorischen;[2] doch mehrt den Gegensatz nicht, sondern mindert ihn vielmehr, was die Gegensätzlichkeit der Beraubung zu jener des kontradiktorischen Verhaltens hinzufügt. Aber es ist noch nicht klar, wie denn der kontradiktorische Gegensatz gröfser sein soll als jener der Beraubung. Da nämlich im gegensätzlichen Verhalten nichts anderes liegt als die ein Potenzielles

ut entis, sed ut eius, quo aliquid est: um auszudrücken, dafs die Form als Form durch das Esse nicht vollendet und ergänzt wird, sondern nur bezüglich der aktuellen Ausübung ihres Vermögens gegenüber der Materie.

[1] Enim im Text. Mit dem unmittelbar Vorausgehenden hängt das nun Folgende also zusammen. Das Princip, dessen der Aquinate sich bediente, um den Terminus der Gegensätzlichkeit in der Kontradiktion und in der Privation zu bestimmen, liegt in dem Verhältnis des Seins zum ordo principiorum formalium und in seinem Verhältnis zur Form secundum inhaerentiam. Nach einer längeren diesbezüglichen Erörterung kommt Thomas nun wieder auf das Thema zurück. So mag der etwas seltsam erscheinende terminus „enim" erklärt werden können.

[2] Zur Kontradiktion genügt die Verneinung; zur Beraubung wird noch eine hinzutretende Bejahung („im Subjekte") erfordert.

treffende Abkehrung von der Verwirklichung, wie denn das Warmsein das Subjekt nach seiner Anlage zum Kaltsein vom Kaltsein entfernt, und da die Beraubung vom Subjekte vollständig die Möglichkeit zum Empfang des Habitus entfernt, da es unmöglich ist, dafs nach der Beraubung der Habitus wiedererlangt werde, weshalb denn auch die Natur ebensowenig aus einem Blinden einen Sehenden als aus dem Nicht-Sein und Nicht-Seienden das Sein und Seiende machen kann,[1] so scheint Erblindung und Sehen in nicht minderer Gegensätzlichkeit zu stehen, als Sein und Seiendes auf der einen Seite und Nicht-Sein und Nicht-Seiendes auf der anderen. Nun mufs man aber auch wissen, dafs auf doppelte Weise etwas eine Potenz von dem, was sie verwirklicht, entfernen kann. Einmal kann das geschehen, indem die Potenz selbst aufgehoben wird, so dafs nichts mehr davon zurückbleibt: und auf diese Weise wird im kontradiktorischen Gegensatze die Potenz von dem sie Verwirklichenden abgebracht, weil in dem Nicht-Sein eine Potenz zum Sein einfachhin nicht mehr existiert. Es kann dann wiederum geschehen, indem ein Hindernis gesetzt wird, um dessentwillen die Potenz zu dem sie Verwirklichenden nicht gelangen kann. Und auch das kann in doppelter Weise geschehen: einmal auf eine gewisse Zeit und so mit einer Veränderungs-Möglichkeit, wie das Weifs-Sein das Subjekt vom Schwarz-Sein entfernt sein läfst; und ein anderes Mal ohne diese Veränderungs-Möglichkeit, und auf diese Weise hebt die Beraubung die Potenz zum Habitus an ihrem Subjekte auf, nicht mit gänzlichem Verluste der Potenz, sondern weil ein unentfernbares Hindernis in das Subjekt selbst hineinkommt. Und deshalb wird gesagt, dafs die Beraubung die Potenz zu dem, was sie verwirklicht, aufhebt.

Folglich ist es auch ein gröfseres Wunder,[2] an jedem Tage

[1] Das gilt ganz allgemein, wenn man die Natur der Verneinung betrachtet, in der, wie S. Thomas früher sagte, Privation und Kontradiktion, wenn man von allem anderen absieht, übereinkommen. Es gilt a fortiori von den Privationen, in welchen der ordo vom Positiven zum Defekt innegehalten wird. In diesen vermag die sich selbst überlassene Natur (wohl aber die Kunst, z. B. bezüglich der Erblindung durch den grauen Star) gar nichts. Und noch mehr a fortiori gilt das Gesagte, wenn der eingeführte Defekt sogar die potentia remota, oder gar das Subjekt selbst (mors) beseitigt.

[2] miraculum ist hier gegen die sonstige Terminologie des Aquinaten als Genusbegriff zu nehmen. Die Erschaffung der Seelen ist ja nicht ein eigentliches Wunder. Vgl. hierüber die ausgezeichnete Schrift von Prof. v. Tessen-Wesiersky, „Die Grundlagen des Wunderbegriffs nach Thomas v. Aquin", Paderborn, Schöningh, 1899. Seite 15—43.



Seelen schaffen, obgleich das weniger das Erstaunen erregt, als einen Blinden sehend machen, was man jedoch, weil es seltener vorkommt, mehr in Verwunderung betrachtet.

Zweites Kapitel.

Davon, dafs der konträre Gegensatz einen gröfseren Abstand von dem kontradiktorischen habe als die Beraubung.

Nach der Beraubung folgt der konträre Gegensatz, in dem mehr ein Zusammentreffen vorkommt als in den genannten.[1] Doch liegt bei ihm einigermafsen eine Annäherung an die erwähnten Gegensätze vor, und was bei ihm an Gegensätzlichkeit existiert, wird durchaus durch Teilnahme an der Beraubung und an dem kontradiktorischen Gegensatz bewirkt. Denn einige konträre Formen haben nicht ein Mittleres in einer ihnen eignenden Natur, wie es Gesundheit und Krankheit haben,[2] gemäfs dem Philosophen, kommen aber im Subjekte überein. Wenn bei ihnen nicht ein Neuerwerb stattfindet, wie die Gesundheit nach der Krankheit wiedererworben wird, tritt mehr eine Annäherung an die Natur des Verhältnisses zwischen Beraubung und Habitus ein. In jenen (konträren) Formen hingegen, in denen ein Wiedererwerb stattfindet, tritt weniger eine Annäherung an die Natur der Beraubung ein. Aber immer verhält sich in allen konträren Formen das zweite Glied wie eine Beraubung[3] und das andere als Habitus; die Beraubung[4] nämlich und der Habitus bewirken

[1] Nämlich als in dem kontradiktorischen Gegensatz und in jenem der Beraubung.

[2] Da S. Thomas Gesundheit und Krankheit als besondere positive Qualitäten auffafst, so kommen sie nach ihm in der Natur einer Qualität überein.

[3] Das Wort „Beraubung" hat hier einen weiteren Sinn. Cf. in lib. X. Met. lect. 6. „Privatio multipliciter dicitur. Aliquando enim quocumque modo, si non habeat quod natum est haberi, dicitur esse privatio. Sed talis privatio non est contrarium, quia talis privatio non ponit aliquam naturam oppositam habitui. Sed privatio dicitur esse contrarium, quaecumque fuerit perfecta privatio. Cum autem privatio secundum id quod est, non recipiat magis et minus, non potest dici perfecta privatio nisi ratione alicuius naturae, quae perfectam distantiam habeat ad habitum. Sicut non omnis privatio albi est contraria albo, sed privatio magis distans ab albo, quam oportet fundari in aliqua natura eiusdem generis maxime distante ab albo. Et secundum hoc dicimus quod nigrum est contrarium albo."

[4] wenn sie nämlich zur perfecta privatio wird.



den konträren Gegensatz, wie im ersten Buch der Physik gesagt wird, und deshalb werden alle konträren Verhältnisse auf den Habitus und die Beraubung, wie auf den ersten Gegensatz, der innerhalb eines Genus ist, zurückgeführt, aber auf den kontradiktorischen Gegensatz wird, als auf den ersten Gegensatz schlechthin, jedes konträre Verhältnis zurückgeführt.[1]

Es ist nämlich in eben dem kontradiktorischen Gegensatze das zweite Glied schlechthin ein Nichts, und bezüglich der Zuweisung eines Subjektes trifft für das besagte Glied dasselbe zu, weil das edlere Glied des Gegensatzes, das Seiende, nicht ein Subjekt erheischt, wie aus der Natur ersichtlich ist, in welcher die Vollkommenheit eines Seienden gewahrt ist, aus der Substanz nämlich, deren Natur es ist, nicht in einem Subjekte zu sein, wie der Philosoph sagt.[2] Hingegen ist im Gegensatze der Beraubung das zweite unedlere Glied schlechthin gleich nichts, weil es vom Genus des nicht Seienden ist: gleichwohl verlangt es etwas für sich als Subjekt, wie aus ihrem anderen Gliede ersichtlich ist, das ein Subjekt verlangt, und das ist eben der Habitus; denn das edlere Glied zieht immer auch das unedlere zu einem Subjekte, wenn es selbst ein solches hat, und wenn es selbst kein Subjekt hat, wird auch das andere keines haben. Im konträren Gegensatze aber ist ein jedes Glied etwas Reales, obgleich das unvollkommenere mehr sich von der Natur eines Seienden entfernt, wie auch der Philosoph im Buche „vom Sinne und dem vom Sinne Erfafsten" sagt, dafs das Schwarzsein die Beraubung des Weifsseins ist — und gleichermafsen verlangt jedes Glied dasselbe Subjekt. Folglich mufs der konträre Gegensatz mehr als jener der Beraubung von dem kontradiktorischen Abstand haben. Was aber sich in ihm an Gegensätzlichkeit zeigt, fliefst ganz aus der Natur eines kontradiktorischen Gegensatzes, nach dem Verhältnis nämlich, dafs ein Glied sich aufs Sein bezieht, das zweite aber aufs Nicht-Sein; es sind nämlich weifs und schwarz = weifs und nicht weifs, wie sehend und blind = sehend und nicht sehend, und im kontradiktorischen Gegensatz Sein und Nicht-Sein, allerdings in verschiedener Weise. Denn in dem unbeschränkten kontradiktorischen Gegensatz werden die beiderseitigen Glieder in unbeschränkter Ausdehnung genommen, in der Beraubung hingegen wird „nicht sehend" nicht nach unbeschränktem Umfang genommen; es ist nämlich der Stein nicht sehend: gleichwohl

[1] Das hat der hl. Thomas schon im Anfange der Schrift begründet.
[2] Categ. 5. (2. a. II; — 3. a. 7; — 3. b. 10; — 3. b. 33; — 3. b. 24; — 4. a. 10).



Aus dem Gesagten erhellt, dafs das Sein in der Ordnung dessen, was verwirklicht, früher ist als die Form. Aber weil die Materie unmittelbar mit der Form, mit der sie zusammengestimmt ist, verbunden zu werden berufen ist, woraus dann das zusammengesetzte Ganze entsteht, in dem das Verwirklichende das Sein ist, deshalb ist die Form für den Erwerb des Seins das Vermittelnde für die Materie und für das Ganze, weil ja das Ganze selbst nicht existierte, wenn nicht die Form der Materie innewohnte. Und deshalb ist dem Innewohnen nach die Form das Frühere und das Sein das Spätere, wie gesagt worden ist.

So[1] wird denn die Beraubung bezüglich ihrer Annäherung an den kontradiktorischen Gegensatz, nämlich an das Nicht-Sein, was Verneinung des ersten Verwirklichenden ist (quod est negare primum actum), direkt einem Sein gegenübergestellt, und erst folgerichtig auch dem, worauf das Sein folgt; aber inwiefern sie von dem kontradiktorischen Gegensatz sich entfernt — sie wird ja wie an einem Subjekte aufgefafst und nach Art eines Innewohnenden — tritt sie zuerst in Gegensatz mit dem Habitus, weil dieser das Frühere dem Innewohnen nach ist, wie gesagt wurde. Es ist aber offenbar, dafs dies der Beraubung zukommt, inwiefern sie sich von der Vollkommenheit des Gegensatzes entfernt. Aus dem Gesagten ist also ersichtlich, dafs mehr erfordert wird zum Gegensatz der Beraubung als zum kontradiktorischen;[2] doch mehrt den Gegensatz nicht, sondern mindert ihn vielmehr, was die Gegensätzlichkeit der Beraubung zu jener des kontradiktorischen Verhaltens hinzufügt. Aber es ist noch nicht klar, wie denn der kontradiktorische Gegensatz gröfser sein soll als jener der Beraubung. Da nämlich im gegensätzlichen Verhalten nichts anderes liegt als die ein Potenzielles

---

ut entis, sed ut eius, quo aliquid est: um auszudrücken, dafs die Form als Form durch das Esse nicht vollendet und ergänzt wird, sondern nur bezüglich der aktuellen Ausübung ihres Vermögens gegenüber der Materie.

[1] Enim im Text. Mit dem unmittelbar Vorausgehenden hängt das nun Folgende also zusammen. Das Princip, dessen der Aquinate sich bediente, um den Terminus der Gegensätzlichkeit in der Kontradiktion und in der Privation zu bestimmen, liegt in dem Verhältnis des Seins zum ordo principiorum formalium und in seinem Verhältnis zur Form secundum inhaerentiam. Nach einer längeren diesbezüglichen Erörterung kommt Thomas nun wieder auf das Thema zurück. So mag der etwas seltsam erscheinende terminus „enim“ erklärt werden können.

[2] Zur Kontradiktion genügt die Verneinung; zur Beraubung wird noch eine hinzutretende Bejahung („im Subjekte“) erfordert.

treffende Abkehrung von der Verwirklichung, wie denn das Warmsein das Subjekt nach seiner Anlage zum Kaltsein vom Kaltsein entfernt, und da die Beraubung vom Subjekte vollständig die Möglichkeit zum Empfang des Habitus entfernt, da es unmöglich ist, dafs nach der Beraubung der Habitus wiedererlangt werde, weshalb denn auch die Natur ebensowenig aus einem Blinden einen Sehenden als aus dem Nicht-Sein und Nicht-Seienden das Sein und Seiende machen kann,[1] so scheint Erblindung und Sehen in nicht minderer Gegensätzlichkeit zu stehen, als Sein und Seiendes auf der einen Seite und Nicht-Sein und Nicht-Seiendes auf der anderen. Nun mufs man aber auch wissen, dafs auf doppelte Weise etwas eine Potenz von dem, was sie verwirklicht, entfernen kann. Einmal kann das geschehen, indem die Potenz selbst aufgehoben wird, so dafs nichts mehr davon zurückbleibt: und auf diese Weise wird im kontradiktorischen Gegensatze die Potenz von dem sie Verwirklichenden abgebracht, weil in dem Nicht-Sein eine Potenz zum Sein einfachhin nicht mehr existiert. Es kann dann wiederum geschehen, indem ein Hindernis gesetzt wird, um dessentwillen die Potenz zu dem sie Verwirklichenden nicht gelangen kann. Und auch das kann in doppelter Weise geschehen: einmal auf eine gewisse Zeit und so mit einer Veränderungs-Möglichkeit, wie das Weifs-Sein das Subjekt vom Schwarz-Sein entfernt sein läfst; und ein anderes Mal ohne diese Veränderungs-Möglichkeit, und auf diese Weise hebt die Beraubung die Potenz zum Habitus an ihrem Subjekte auf, nicht mit gänzlichem Verluste der Potenz, sondern weil ein unentfernbares Hindernis in das Subjekt selbst hineinkommt. Und deshalb wird gesagt, dafs die Beraubung die Potenz zu dem, was sie verwirklicht, aufhebt.

Folglich ist es auch ein gröfseres Wunder,[2] an jedem Tage

[1] Das gilt ganz allgemein, wenn man die Natur der Verneinung betrachtet, in der, wie S. Thomas früher sagte, Privation und Kontradiktion, wenn man von allem anderen absieht, übereinkommen. Es gilt a fortiori von den Privationen, in welchen der ordo vom Positiven zum Defekt innegehalten wird. In diesen vermag die sich selbst überlassene Natur (wohl aber die Kunst, z. B. bezüglich der Erblindung durch den grauen Star) gar nichts. Und noch mehr a fortiori gilt das Gesagte, wenn der eingeführte Defekt sogar die potentia remota, oder gar das Subjekt selbst (mors) beseitigt.

[2] miraculum ist hier gegen die sonstige Terminologie des Aquinaten als Genusbegriff zu nehmen. Die Erschaffung der Seelen ist ja nicht ein eigentliches Wunder. Vgl. hierüber die ausgezeichnete Schrift von Prof. v. Tessen-Wesiersky, „Die Grundlagen des Wunderbegriffs nach Thomas v. Aquin", Paderborn, Schöningh, 1899. Seite 15—43.



Seelen schaffen, obgleich das weniger das Erstaunen erregt, als einen Blinden sehend machen, was man jedoch, weil es seltener vorkommt, mehr in Verwunderung betrachtet.

Zweites Kapitel.

Davon, dafs der konträre Gegensatz einen gröfseren Abstand von dem kontradiktorischen habe als die Beraubung.

Nach der Beraubung folgt der konträre Gegensatz, in dem mehr ein Zusammentreffen vorkommt als in den genannten.[1] Doch liegt bei ihm einigermafsen eine Annäherung an die erwähnten Gegensätze vor, und was bei ihm an Gegensätzlichkeit existiert, wird durchaus durch Teilnahme an der Beraubung und an dem kontradiktorischen Gegensatz bewirkt. Denn einige konträre Formen haben nicht ein Mittleres in einer ihnen eignenden Natur, wie es Gesundheit und Krankheit haben,[2] gemäfs dem Philosophen, kommen aber im Subjekte überein. Wenn bei ihnen nicht ein Neuerwerb stattfindet, wie die Gesundheit nach der Krankheit wiedererworben wird, tritt mehr eine Annäherung an die Natur des Verhältnisses zwischen Beraubung und Habitus ein. In jenen (konträren) Formen hingegen, in denen ein Wiedererwerb stattfindet, tritt weniger eine Annäherung an die Natur der Beraubung ein. Aber immer verhält sich in allen konträren Formen das zweite Glied wie eine Beraubung[3] und das andere als Habitus; die Beraubung[4] nämlich und der Habitus bewirken

---

[1] Nämlich als in dem kontradiktorischen Gegensatz und in jenem der Beraubung.

[2] Da S. Thomas Gesundheit und Krankheit als besondere positive Qualitäten auffafst, so kommen sie nach ihm in der Natur einer Qualität überein.

[3] Das Wort „Beraubung" hat hier einen weiteren Sinn. Cf. in lib. X. Met. lect. 6. „Privatio multipliciter dicitur. Aliquando enim quocumque modo, si non habeat quod natum est haberi, dicitur esse privatio. Sed talis privatio non est contrarium, quia talis privatio non ponit aliquam naturam oppositam habitui. Sed privatio dicitur esse contrarium, quaecumque fuerit perfecta privatio. Cum autem privatio secundum id quod est, non recipiat magis et minus, non potest dici perfecta privatio nisi ratione alicuius naturae, quae perfectam distantiam habeat ad habitum. Sicut non omnis privatio albi est contraria albo, sed privatio magis distans ab albo, quam oportet fundari in aliqua natura eiusdem generis maxime distante ab albo. Et secundum hoc dicimus quod nigrum est contrarium albo."

[4] wenn sie nämlich zur perfecta privatio wird.



den konträren Gegensatz, wie im ersten Buch der Physik gesagt wird, und deshalb werden alle konträren Verhältnisse auf den Habitus und die Beraubung, wie auf den ersten Gegensatz, der innerhalb eines Genus ist, zurückgeführt, aber auf den kontradiktorischen Gegensatz wird, als auf den ersten Gegensatz schlechthin, jedes konträre Verhältnis zurückgeführt.[1]

Es ist nämlich in eben dem kontradiktorischen Gegensatze das zweite Glied schlechthin ein Nichts, und bezüglich der Zuweisung eines Subjektes trifft für das besagte Glied dasselbe zu, weil das edlere Glied des Gegensatzes, das Seiende, nicht ein Subjekt erheischt, wie aus der Natur ersichtlich ist, in welcher die Vollkommenheit eines Seienden gewahrt ist, aus der Substanz nämlich, deren Natur es ist, nicht in einem Subjekte zu sein, wie der Philosoph sagt.[2] Hingegen ist im Gegensatze der Beraubung das zweite unedlere Glied schlechthin gleich nichts, weil es vom Genus des nicht Seienden ist: gleichwohl verlangt es etwas für sich als Subjekt, wie aus ihrem anderen Gliede ersichtlich ist, das ein Subjekt verlangt, und das ist eben der Habitus; denn das edlere Glied zieht immer auch das unedlere zu einem Subjekte, wenn es selbst ein solches hat, und wenn es selbst kein Subjekt hat, wird auch das andere keines haben. Im konträren Gegensatze aber ist ein jedes Glied etwas Reales, obgleich das unvollkommenere mehr sich von der Natur eines Seienden entfernt, wie auch der Philosoph im Buche „vom Sinne und dem vom Sinne Erfaſsten“ sagt, daſs das Schwarzsein die Beraubung des Weiſsseins ist — und gleichermaſsen verlangt jedes Glied dasselbe Subjekt. Folglich muſs der konträre Gegensatz mehr als jener der Beraubung von dem kontradiktorischen Abstand haben. Was aber sich in ihm an Gegensätzlichkeit zeigt, flieſst ganz aus der Natur eines kontradiktorischen Gegensatzes, nach dem Verhältnis nämlich, daſs ein Glied sich aufs Sein bezieht, das zweite aber aufs Nicht-Sein; es sind nämlich weiſs und schwarz = weiſs und nicht weiſs, wie sehend und blind = sehend und nicht sehend, und im kontradiktorischen Gegensatz Sein und Nicht-Sein, allerdings in verschiedener Weise. Denn in dem unbeschränkten kontradiktorischen Gegensatz werden die beiderseitigen Glieder in unbeschränkter Ausdehnung genommen, in der Beraubung hingegen wird „nicht sehend“ nicht nach unbeschränktem Umfang genommen; es ist nämlich der Stein nicht sehend: gleichwohl

[1] Das hat der hl. Thomas schon im Anfange der Schrift begründet.

[2] Categ. 5. (2. a. II; — 3. a. 7; — 3. b. 10; — 3. b. 33; — 3. b. 24; — 4. a. 10).



wird dies „nicht sehende Subjekt“ dem sehenden nicht nach Art einer Beraubung gegenübergestellt, sondern jenes sehende Subjekt, das von der Natur zum Sehen veranlagt ist; das aber ist ein besonderes nicht sehende Subjekt.

In ähnlicher Weise[1] steht das nicht weifs dem weifs gegenüber, nämlich als schwarz, d. h. nicht das nicht weifs am Äthiopier, sondern das nicht weifs an jenem Subjekte, das naturgemäfs weifs sein sollte. Aus dem Gesagten ist also ersichtlich, dafs der kontradiktorische Gegensatz als solcher nicht im Genus eine Verneinung setzt, sondern einfachhin aufser jedem Genus verneint.

Dafs aber die kontradiktorischen Urteile für gewöhnlich als innerhalb eines Genus stehend begriffen werden, wie z. B. der Mensch läuft: der Mensch läuft nicht, gleichförmig dem „ein weifser Mensch — ein nicht weifser Mensch“, das vollzieht sich nicht durch die Kontradiktion schlechthin als solche ihrer Natur nach, sondern durch die Auflösung von konträren Sätzen in kontradiktorische, von denen sie die Natur des Gegensatzes empfangen; denn der schwarze Mensch ist identisch mit dem nicht weifsen Menschen, der nicht laufende Mensch mit dem stehenden. Und deshalb befinden sich die Glieder aller solcher kontradiktorischen Gegensätze innerhalb eines Genus. Daher sind die Sophisten einem Irrtum verfallen, indem sie wähnten, dafs das zweite Glied des kontradiktorischen Gegensatzes, das Nicht-Sein und Nicht-Seiende nämlich, innerhalb eines Genus sich befinde, dazu veranlafst, weil sie wahrnehmen, dafs eine Aussage der anderen nicht kontradiktorisch gegenüberstehe, aufser es werde dieselbe Form von demselben Subjekte wahrheitsgemäfs ausgesagt und[2] falsch verneint, und zwar mit Rücksicht auf denselben Zeitmoment; es stiefs dies aber ihrer Betrachtung auf an konträren Prädikaten, wie sie jedoch in kontradiktorische waren aufgelöst worden, es müssen ja diese konträren Prädikate übereinstimmen im Subjekt und Genus, wie zu ersehen ist aus der Form des Weifsen, wie sie der Schwärze gegenübersteht; denn was einfachhin nicht ist, ist auch nicht ein weifses[3] — denn

---

[1] wie in der Beraubung das Fehlen einer naturgemäfsen Form betont wird, so auch im konträren Gegensatz.

[2] nämlich nach der Aussage.

[3] und mithin auch nicht fähig, im konträren Gegensatz zu figurieren. Aber dies trifft nur zu, weil das, was einfachhin nicht ist, auch einfachhin (absolute) kein Weifses ist. Und das begründet nun Thomas durch dieselbe Intensität der Wahrheit der Aussagen, in dem folgende Sätze: Denn gleich wahr u. s. w.



gleich wahr ist eine Aussage, in welcher das „weifs sein“ mit Bezug auf das, was überhaupt nicht ist, verneint wird. wie jene, in der Sein von dem, was ist, behauptet wird. Und deshalb ist die Aussage: Sokrates ist weifs — Sokrates ist nicht weifs, nicht schlechthin ein kontradiktorischer Gegensatz, sondern nach dessen Teilnahme an konträren Prädikaten, am Weifsen nämlich und am Schwarzen. Und deshalb ist in allen solchen Aussagen ein jedes Glied innerhalb eines Genus. Bei den kontradiktorischen Gegensätzen aber ist durchaus kein Glied innerhalb eines Genus: denn deren Glieder sind das Seiende und das Nicht-Seiende. Es ist nämlich offenbar, dafs das Seiende nicht innerhalb eines Genus ist, noch auch dessen Gegensatz. Und deshalb mufs man, gleichwie alle in einem Genus befindlichen Dinge der Zurückführung auf das Seiende unterliegen, das nicht in einem Genus ist, auch alle Gegensätze inner der einem Genus verpflichteten Dinge zurückführen auf jenen Gegensatz, dessen Glieder nicht in einem Genus sind.

Und wie alle Dinge um so vollkommener sind, je mehr sie am Sein[1] teilnehmen, wie denn die Substanz vollkommener ist als das Accidens, weil in ihr vollkommen die Teilnahme am Sein vorliegt, so sind auch die Gegensätze in den Dingen im Genus der Gegensätze um so vollkommener, je mehr sie sich der Teilnahme an jenem Gegensatz nähern, in dem Sein das eine Glied ist, und das findet sich bei der Beraubung und dem Habitus vor, die in dem ersten Gegensatze sich als Glieder verhalten, die zur Substanz gehören.[2]

Drittes Kapitel.

Von dem Gegensatze in den Beziehungen.

Die Gegensätzlichkeit in den Beziehungen hat am wenigsten von der kontradiktorischen Gegensätzlichkeit, nicht als wenn sie ein Mittleres dem Geschlecht nach hätte,[3] was in den anderen

[1] Am actus essendi in stabilerer Weise teilnehmen; in sich ist der actus essendi überall gleich; aber das Verhältnis der Wesenheiten zu ihm ist verschieden.

[2] Beraubung und Habitus stehen auch, unter diesem Gesichtspunkt betrachtet, dem kontradiktorischen Gegensatz zunächst, wie er im ersten Gliede das Sein aufweist. Dasselbe ist der Fall, wenn man das vilius extremum betrachtet.

[3] Das allein würde den bezüglichen Gegensatz noch nicht zum mindesten machen. Es haben ja auch konträre Formen ein derartiges

Gegensätzen die Stärke des Gegensatzes mindert, sondern weil sie nicht die reale Verschiedenheit ihrer Glieder fordert.[1] Es gibt nämlich gewisse Beziehungen, welche im Gefolge eines Aktes des Intellektes sind, wie es bei der Beziehung der Identität zutrifft und beim Genus und bei der Species und ähnlichen Beziehungen, in denen es keine Verschiedenheit aufser der vom Intellekt erzeugten gibt. Bei den anderen Verhältnissen der Beziehung aber, die in der Quantität und in dem Handeln ihren Grund haben, ist eine reale Verschiedenheit, wie an den Beziehungen des Doppelten und der Hälfte, des Vaters und des Sohnes, und ähnlichen.

In allen anderen Gegensätzen aber kann man Verschiedenheit der Glieder wahrnehmen,[2] wie sich bezüglich des Weifsen und des Schwarzen, die konträr sich verhalten, und des Sehens und der Blindheit, die im Gegensatz der Beraubung stehen, zu erkennen gibt. In dem kontradiktorischen Gegensatze aber gibt es real verschiedene Glieder ganz und gar nicht, weil ein Nicht-Seiendes nicht ein Ding ist. Immer aber sind die Glieder eines kontradiktorischen Gegensatzes real nicht ein und dasselbe, ein Verhältnis, das bei den Beziehungen bisweilen fehlt, wie gesagt worden ist.[3] Bei den anderen Beziehungen aber, bei jenen nämlich, deren Sein das auf ein anderes Bezogensein ist, ist wegen der Abhängigkeit, unter der ein Glied bezüglich des anderen steht und umgekehrt, noch weniger von der kontradiktorischen Gegensätzlichkeit vorhanden[4] als in anderen Gegensätzen, deren Glieder sich nicht gegenseitig einschliefsen noch setzen, und wo ja sogar, wenn ein Glied innewohnt, das andere unmöglich innewohnen kann, ein Verhältnis, das ganz allgemein in allen Gegensätzen verwirklicht ist, wo die Glieder in einem

---

Mittlere. Aber wenn sie ein solches Mittlere hätten, so hätten sie dasselbe, da sie es ja nur ut relativa haben würden, zugleich mit innerer Notwendigkeit, was den Contraria ja nicht zukommt, da nur einige diese Notwendigkeit aufweisen.

[1] Nämlich nicht ex toto genere suo, deshalb nicht aus der Natur der Beziehung heraus, sondern aus der Natur dieser Beziehung.

[2] Der hl. Thomas will nur sagen, dafs alle anderen Gegensätze eine vom Denken unabhängige Diversität haben, nicht, dafs sie alle eine reale Diversität der Glieder aufweisen. Auch beim kontradiktorischen Gegensatz trifft dies zu, nur hat er nicht beiderseits real verschiedene Glieder, wie Thomas im Folgenden ausführt.

[3] Das heifst: Bei den Relationsgliedern ist bisweilen nur ein Unterschied durchs Denken.

[4] Es ist ja hier sogar die Setzung eines doppelten Seienden verwirklicht, während in den anderen Gegensätzen die Setzung des einen Seienden die Nicht-Setzung eines anderen Seienden importiert.

Subjekte zusammenkommen, wie es bezüglich des Weifsen und Schwarzen, des Sehens und der Blindheit der Fall ist. Und deshalb unterliegt das Subjekt bezüglich jener Formen einer Umwandlung, und so ist das Entstehen des einen das Verderben des anderen.

Viertes Kapitel.

Von dem, wie die verschiedenen Arten der Umwandlungen auf die besagten Gegensätze folgen.

Es erübrigt also jetzt noch eine Untersuchung über die Arten der Umwandlungen, die im Gefolge der besagten Gegensätze sich befinden. Da mufs man denn sich vergegenwärtigen, dafs gemäfs der Lehre der Philosophen die Dinge so von Gott hervorgebracht worden sind, dafs sie von ihm ihr Sein erlangten, so dafs Gott nicht blofs Urheber der Bewegung des Himmels, sondern auch der Substanz desselben ist, wie der Philosoph[1] sagt. Sowie also natürlicherweise etwas aus seinem Gegensatze wird, ein sinnliches Lebewesen z. B. aus dem Nicht-Sein desselben hervorgeht, so mufs auch notwendigerweise der Gott allein eignende Effekt, das Sein schlechthin, erfliefsen aus dem schlechthinigen Nicht-Sein, was das zweite Glied im kontradiktorischen Gegensatz ausmacht, allerdings ohne dafs das Nicht-Sein der Zeitdauer nach dem Sein vorangehen müfste; nur das begriffliche und der Natur des Bezeichneten nach gegebene Vorausgehen wird erfordert.[2] Die Gott eignende Ursächlichkeit

[1] Aristoteles nennt Gott das Princip und das erste aller Wesen: *ἡ ἀρχὴ καὶ τὸ πρῶτον τῶν ὄντων* (met. XII, 8, 1073 a. 23), das gemeinsame Princip für alles Ewige und Vergängliche: *ἀρχὴ μία πάντων καὶ ἡ αὐτὴ τῶν ἀϊδίων τε καὶ φθαρτῶν* (met. XI, 2, 1060 a. 27), und wegen der bestrittenen Echtheit von met. XI, die Stelle im 4. Kap. des 3. Buches 1060 a. 6 ff., wo ebenfalls gefragt wird, wie die Principien von allem dieselben sein können. Vgl. auch fragm. 14. 1476 a. 34 ff. fragm. 16. 1476 b. 31 ff. Über die diesbezügliche aristotelische Gotteslehre vgl. den sehr lesenswerten Artikel von Dr. Rolfes: Die angebliche Mangelhaftigkeit der aristotelischen Gotteslehre. Jahrb. 11. Jahrg. S. 333 ff.

[2] Wie wichtig dieser Satz für die entsprechende, heutzutage wieder lebhafter geführte Kontroverse ist, ist klar. Nach Thomas bedingt nicht das Geschöpf als solches, sondern höchstens ein bestimmtes Geschöpf den auch der Zeitdauer nach gegebenen Unterschied. Es ist nach Thomas nicht notwendig, dafs für die ganz im allgemeinen gefafste Schöpfung die Differenz zwischen Sein und Nichtsein von einem ganz bestimmten Einzelpunkte gefafst werden müsse. Es ist möglich, dafs bei einem Geschöpfe ein solcher Einzelpunkt sich gar nicht fassen lasse, vor dem das Nicht-Sein liege.

erstreckt sich also auf die Glieder des kontradiktorischen Gegensatzes, die aufserhalb eines Genus sind, und deshalb setzt notwendig das ihm eigene Wirken nichts voraus, und dieses Wirken ist das schöpferische, das da nicht in das Genus der Bewegung fällt, weil es nicht irgend ein Subjekt als Princip[1] der Bewegung desselben hat: es ist aber die Bewegung immer in dem Bewegbaren wie im Subjekte. Daher kommt es, dafs jenes Wirken allein sein Wirken ist und keinem Geschöpfe mitgeteilt werden kann. Denn das Wirken eines Dinges überschreitet nicht die Principien, durch die es wirkend ist. Es befindet sich aber jedwedes Geschöpfliche innerhalb eines Genus. Und deshalb ist es unmöglich, dafs ein Geschöpf sich bis zu dem, was nicht in einem Genus ist, als zu dem Subjekt seines Wirkens erstrecken könne. Dazu gehört aber Sein und Nicht-Sein, die gegensätzlichen Glieder im kontradiktorischen Gegensatz und im Schöpfungsakt. Und deshalb kann kein Geschöpf schöpferisch thätig sein. Auf dafs dies der Erkenntnis ganz lichtvoll werde, mufs man erwägen, dafs das Sein verschiedene Beziehung zum Erschaffenwerden und zum Werden durch Umwandlung hat. Das Sein nämlich ist in der Schöpfung das zuerst Geschaffene[2] gemäfs dem Verfasser des liber de causis,[3] gewifs nicht so, wie wenn das geschöpfliche Werden eines Dinges im Sein wie im Subjekte aufgenommen würde,[4] da das Geschaffenwerden[5] ein Verbundenes[6] ist, das ein Subjekt haben mufs; es ist vielmehr das Geschaffenwerden und das Hervorgebrachtsein in eben dem geschaffenen Dinge wie in seinem Subjekte. Aber inwiefern im Erschaffen ein Bezogensein[7] liegt, ist seine Grenze nach dem Bezogensein hin an und für sich im Sein des geschaffenen Dinges, und nur durch das Sein auch in der Sache selbst. Und das ist ganz klar: denn das andere Glied jenes

---

[1] Als passives Princip. Insofern gehört das Subjekt zu den Material-Ursachen des motus in sensu proprio.

[2] Bestätigt das nicht augenfällig, dafs S. Thomas den realen Unterschied von essentia und existentia gelehrt habe? Das ganze Kapitel steht im Lichte dieses Gedankens.

[3] lib. de causis (Edit. Bardenhewer) § 4. S. 166.

[4] Es wird nicht alles andere am Dinge im Sein aufgenommen.

[5] Auch hier wieder geht nach Thomas das Geschaffenwerden auf das esse als auf ein Reales, das unabhängig von unserem Denken in die Essenz fliefst. Passend könnte man nach da ein „vielmehr" setzen.

[6] Wenn Thomas sogar als accidens das esse, den terminus der actio creativa, bezeichnet, so ist doch der reale Unterschied zwischen esse und essentia bewiesen.

[7] relatio transcendentalis seu improprie dicta, des Schöpfers bezüglich der Kreatur.

Bezogenseins-Verhältnisses ist real im geschaffenen Dinge, was nicht wäre, wenn nicht das erschaffene Ding das Sein real bekommen hätte.[1]

Doch ist das Sein selbst nicht fähig, irgend ein Accidens aufzunehmen, sondern nur das, was ist. Deshalb gehört im Dinge, welches das Sein hat, das Verhältnis des Bezogenseins zum Dinge, inwiefern das Bezogensein mit den anderen Accidentien übereinstimmt,[2] aber nach dem, was es Besonderes an Wesenheit hat, nach dem auf ein anderes Bozogensein, gehört das besagte Verhältnis aus sich (per se) zum Sein des Dinges, durch welches dann auch die Sache auf Gott bezogen ist. Denn das göttliche Sein ist wesentlich Grund für die Schöpfung, weil durch sie alle Dinge in gleichmäfsiger Weise zum Empfange des Seins, soweit ihnen das möglich ist, nicht aber zum Teilnehmen an der göttlichen Natur, hingewandt sind. Denn die göttliche Natur wird von dem geschaffenen Dinge nicht in den Besitz des Teilnehmens genommen, obgleich in ihm Sein und Natur, Weisheit und Macht oder sonst etwas Ähnliches ist: von diesen Formen findet sich nämlich nur in wenigen Wesen etwas vor.[3] Beim nicht-geschöpflichen Entstehen der Dinge voneinander[4] hingegen wird das, was wird, nicht bis zur Teilnahme am Sein desjenigen, was den Ursprung verleiht, geführt, sondern bis zur Teilnahme an der Natur desselben: sonst würde, da das Sein mit dem selbständigen Einzelwesen verknüpft ist,[5] in einem Dinge, das wird, auch eine Teilnahme an der selbständigen Einzelnatur vorkommen und so Sokrates den Sokrates zeugen: es zeugt aber im Zeugungsakt Sokrates deshalb nicht den Sokrates, weil die

[1] Nur durch das Real-Sein eines Dinges, nur durch sein Verhältnis zum Verwirklicht-Sein ist das Ding fähig, eine reale Relation zu Gott zu haben. Folglich geht auch die relatio in Gott zuerst auf das Sein und durch das Sein auf das Ding. Wäre nun dieses Verhältnis der Kreatur nicht ein unabhängig von unserem Denken bestehendes, so wäre auch die Relation zu Gott selbst abhängig vom Denken. Damit aber jene Unabhängigkeit bestehen könne, mufs das eine Glied, das Sein, unabhängig von unserem Denken sein. Ergo realer Unterschied zwischen exsistentia und essentia.

[2] Nach dem inhaerere. Da aber das inhaerere bei der Substanz terminiert, ist der Schlufs des Aquinaten evident richtig.

[3] Gemeint sind die Formen: Weisheit, Macht u. s. w., die ja nicht alle Dinge haben, während alle Sein und Wesenheit haben.

[4] Im Text „generatio". Es ist nicht blofs an die Zeugung zu denken, obgleich von ihr Thomas im nachfolgenden ein Beispiel entlehnt.

[5] oder: zum Suppositum gehört. Im lat. Text: est suppositi. Der Sinn ist: das Sein, das Sokrates hat, hat er eben nur als Sokrates; es ist sein actus essendi, nur ihm zugedacht, auf den Leib geschnitten, natürlich unteilbar und unlösbar verliehen.

selbständige Einzelperson nur ein unmitteilbares[1] Sein besitzt: es zeugt vielmehr der Mensch einen Menschen: die Natur bleibt nämlich immer die eine, nach dem, was zu ihrem Begriffe gehört,[2] da ja die Definition nur eine ist. Gott aber erschafft nicht einen Gott: Gott[3] ist nämlich ein Name der Natur, wie „Mensch". Wohl aber ruft das Sein ein Seiendes aus dem Nichts ins Sein hervor.[4] Deshalb wurzelt das Bezogensein auf Gott im Sein des Geschöpfes. Aber das Bezogensein eines Dinges zu einem anderen geht in seinem Grunde in erster Linie auf die Dinge, wie gesagt worden ist,[5] und deshalb endigt auch das Wirken eines geschöpflichen Dinges in einem Dinge, und deshalb ist es denn auch das zusammengesetzte Ganze, das aus einem anderen entsteht, nach dem Philosophen im 7. Buche der Metaphysik;[6] dasselbe hat nämlich die Natur desjenigen, das es entstehen läfst, zum Sein selbst aber erstreckt sich das Handeln nur in nachträglicher Folge, da dem Ganzen das Sein zukommt. Aber Gottes Wirken, wodurch er das ganze Ding in einem[7] nach dessen Aufbau aus den es begründenden Momenten hervorbringt, geht auf das Sein selbst, welches das Innerste und Formalste in der Sache ist, da eben im Sein das zweite Glied des Verhältnisses des Bezogenseins zu finden ist, wie gesagt wurde. Aus dem Gesagten ist also ersichtlich, dafs die Handlung Gottes, die Schöpfungsakt heifst, das ganze Ding hervorbringt zugleich mit dem, was dasselbe in seinem Sein begründet, und das ist

---

[1] also an das Suppositum geknüpftes.

[2] nicht individuell ist.

[3] insofern dieser Name auf den existierenden Gott geht. Homo geht hier nicht auf den existierenden homo. Gott ist also, wenn man so will, Species-Name. Cf. S. th. 1. p. 93. art. 3. Darin wurzelt der hier von Thomas gebrauchte Vergleich.

[4] Im Lateinischen: Ens tamen creat ens.

[5] In diesem Kapitel. „Ipsum esse nullius accidentis est susceptivum, sed ipsum quod est est" u. s. w. Insofern also die substantia actu zu einem anderen das Sein der Relation gewinnt, bezieht sie damit sich auf ein anderes, nicht nach ihrem Sein. Aber zu Gott gewinnt die noch nicht existierende Substanz Relation durch das Sein, das ihr gegeben wird. Erst im Sein verknüpft sich die Sache mit Gott, und das Sein verknüpft sie, und zwar so, dafs durch das Sein, insofern es ein erhaltenes ist, auch die Wesenheit Gottes Wesenheit gegenüber gekennzeichnet ist.

[6] met. Z. 8. ebenfalls ibid. H. 29 (1042 a. 29).

[7] Thomas will sagen, dafs Gottes Wirken die Substanz nicht blofs ex consequenti erfafst. — Denn es liegt nicht in der Natur der Sache, dafs beim Schöpfungsakt das Sein die Substanz mit sich verknüpft, sondern die prima causa erstreckt sich in einem positiven Akte auch auf letztere.

das Objekt des Schöpfungsaktes, wie gesagt worden ist,[1] und deshalb wird nicht jenes als erschaffen bezeichnet, das ein solches Sein nicht hat, wie z. B. die materielle Form und die Materie, oder auch die ersten wesentlichen[2] Accidentien eines solchen Dinges, sondern es mufs dies alles als miterschaffen bezeichnet werden.[3] Von der menschlichen Seele hingegen wird, obgleich sie eine Form ist, doch deshalb, weil sie selbständig infolge ihrer eigenen Natur das Sein hat, obgleich sie im Körper in dessen Besitz gelangt ist und nicht aufserhalb desselben, und weil sie überdies nicht aus der Materie heraus entsteht wie die anderen Formen, mehr in eigentlichem Sinne das Geschaffensein ausgesagt als von anderen Formen. Schlechthin nämlich wird die Seele geschaffen genannt, wenn man den Ausgangspunkt bei der schöpferischen Handlung betrachtet, der da das Nichts ist oder das Nicht-Sein schlechthin. Und der Grund ist, dafs die Seele nicht aus irgend einer Materie wird. Wenn wir hingegen den Zielpunkt betrachten, der da das Sein ist, in dem der Schöpfungsakt ausläuft, so wird die Seele nicht in eigentlichem Sinne als geschaffen bezeichnet, weil nicht die menschliche Seele bei ihrem Ursprunge das Sein erwirbt, sondern der Mensch, wie Avicenna lehrt.[4] Aber eben dieses Sein der Seele[5] wird dem Körper mitgeteilt, was bei den anderen Formen sich nicht vorfindet.[6] Und deshalb tritt beim Entstehen des Menschen die schöpferische

[1] quod est obiectum creationis. Es geht dies auf das unmittelbar Vorausgehende: „Actio Dei producit totam rem simul constitutam ex suis principiis", nicht auf den actus essendi, von dem früher Thomas in diesem Kapitel in etwas kühner Weise gesagt hat: „esse est prima rerum creatarum". Vgl. Anm. 4.

[2] ipsa etiam per se accidentia im Lateinischen.

[3] Selbst die anima humana wird deshalb nicht proprie erschaffen, sondern der homo wäre proprie erschaffen worden, wenn Gott im Paradiese nach Leib und Seele gleich unmittelbar den Menschen hervorgebracht hätte. Nur den substantiae separatae kann ohne jede Einschränkung in sensu proprio das Geschaffensein zugesprochen werden. Vgl. das Folgende und Summa th. p. 1. q. 45. a. 4. mit dem Kommentar Cajetans.

[4] Der terminus ad quem wird hier scharf vom Objekt der Schöpfung unterschieden. Das Objekt ist das totum substantiale, der Zielpunkt hingegen ist, wie Thomas sagt, das Sein, in dem der Schöpfungsakt und das Objekt des Schöpfungsaktes ausläuft.

[5] Von dem kurz vorher Thomas sagte: „anima habet esse per se" und „non producitur de materia sicut aliae formae" und „si consideretur terminus a quo in creatione, anima simpliciter creatur".

[6] Der hl. Thomas spricht hier von dem Werden der Seelen, wie die Zeugung mit in Betracht kommt. Und da ist es unstreitig wahr, dafs die geschaffene Seele ihr Sein mitteilt; die anderen formae (animae) sind aber nicht erschaffen. Ergo! Das corpus humanum participiert deshalb gewissermafsen am esse creatum.

Wirksamkeit als eine mit anderer Thätigkeit sich mischende auf; hingegen wird bei den anderen Werken der Natur oder der Kunst, bei denen die Materie in ihrer Wesenheit keineswegs zur Existenz geführt wird, sondern das neue Ganze durch Umwandlung aus der Materie entsteht, die Schöpfung nur vorausgesetzt.

Doch es können sich gegen das Ausgeführte Zweifel erheben. Denn da das Sein der Zielpunkt der Schöpfung ist, wie gesagt wurde, und da nicht blofs das zusammengesetzte Ganze in seiner selbständigen Einzelnatur Sein hat, sondern doch auch die Materie selbst und auch die Accidentien selbst, so scheint es, dafs die Schöpfung sich auf die Materie und die Accidentien erstreckt; alles nämlich, was in den Dingen eine Wesenheit hat, mufs notwendig das Sein durch die Natur seiner Wesenheit haben; wenn es aber dasselbe von anderswoher erwirbt, kommt nichts in seinen Besitz.[1] Wenn man nun sagt: die Materie ist eine Wesenheit, jedoch ohne Sein, so liegt darin logisch ein sich widersprechender Inhalt; denn was eine Wesenheit ist, scheint doch irgendwie zum Seienden zu gehören, und was ein Seiendes ist, hat das Sein; was aber ohne Sein ist, hat das Sein nicht.[2] Und so scheint es, dafs die Wesenheit, die ohne Sein gedacht wird, das Sein zugleich habe und nicht habe.

Zur vollen Klarstellung dieses Punktes ist in Erwägung zu ziehen, dafs zwar jenes, was bei der specifischen Natur noch etwas aufser ihr Gelegenes ist, ein ihm neu Hinzugekommenes besitzen kann, wie Boethius lehrt, dafs aber das Sein selbst nichts in sich dulden kann, was nicht zu demselben gehört, weshalb denn auch das Sein, welches Sein ohne Verschmelzung

---

[1] „necessario esse habebunt per naturam essentiae suae." Thomas meint damit natürlich nicht eine Selbstursächlichkeit bezüglich des actus essendi: er spricht ja hier von einer creatio terminans ad materiam et accidentia. Er will nur sagen: In der Welt des Seienden hat jedwede essentia das Sein als eine Gabe, die formaliter ihr in ihrer essentia zugedacht ist; wenn sie es also unter einem anderen Gesichtspunkte empfängt, so empfängt sie nichts. Nun ist aber in der Welt des Seienden, die durch die erste Schöpfung entsteht, die materia prima eine essentia und hat folglich das esse. Ergo mufs dieses esse ihr als dieser essentia zukommen, und die creatio erstreckt sich also auch auf die materia prima mit ihrem esse, und nicht blofs formaliter auf das Ganze mit seinem esse. Thomas antwortet nun im folgenden auf diesen Einwurf, den er sich selber macht.

[2] Hierin liegt der kontradiktorische Inhalt, der nach dem Einwurfe sich im System von Thomas ergeben soll.



ist,[1] was Gott eignet, das Einfachste ist.[2] Da aber in gewissen Dingen aufser der Natur der Sache noch etwas sich findet, was ihr gleichsam[3] beigegeben wird, so ist es gewifs, dafs jene Sache nicht eins ist mit ihrem Sein,[4] und das eignet jeder geschaffenen Natur. Denn in jedem geschaffenen Dinge gibt es aufser dem zur Species Gehörigen gewisse Accidentien, worin jegliches Geschöpf sich von Gott unterscheidet. Des weiteren findet sich noch in den zueinander verglichenen Dingen Unterscheidung: denn in gewissen Dingen ist Einzelwesen und dessen Natur, wie diese[5] zu dem Genus des Dinges gehört, ein und dasselbe, obgleich das Einzelwesen Subjekt von Accidentien ist, und so ist das Einzelwesen von seiner Natur unterschieden,[6] weil so in dem Einzelwesen die Species und deren Besitzer notiert wird und alles, was dem Einzelwesen folgt, und das sind alle Accidentien, welche das Individuum begleiten.[7] Aber das Einzelwesen und die Natur selbst[8] sind ein und dasselbe, und dieses entspricht einfachhin der begrifflichen Auffassung von der Species und dem auf sie gehenden Individuum.[9] In anderen

[1] nämlich ohne Verschmelzung mit etwas von der Natur oder quasi-species des Seins Geschiedenem oder Unterschiedenem ist.

[2] Ein Ding, welches aufser dem in dem specifischen Wesensbegriff Enthaltenen noch etwas besitzt, deutet evident darauf hin, dafs es auch noch eine weitere zum specifischen Wesensbegriff nicht gehörige ratio empfangen könne. Hat Sokrates aufser der humanitas auch noch die Socrateitas, so kann diese auch noch die scientia u. s. w. erhalten.

[3] gleichsam. zum Unterschied von den Accidentien.

[4] Denn in Sokrates liegt auch die humanitas, und es müfste dann diese in der Supposition notwendig identisch sein mit dem esse, und Sokrates könnte nicht mehr ut talis existieren. Es wäre das esse des Sokrates zugleich identisch mit der humanitas und der non-humanitas, der Socrateitas.

[5] als Species oder quasi-Species. So ist die angelica natura, wie sie der Engel Gabriel besitzt, untergeordnet dem Genus: angelica natura im allgemeinen, wozu die verschiedenen Engel als Species oder quasi-Species gehören.

[6] weil diese ja keine Accidentien aufweist.

[7] Notabene ist hier nur die Rede von den natürlich notwendigen Accidentien, nicht von den frei hinzugefügten oder nachträglich erworbenen, ja nicht einmal von denen, welche in der Ordnung der Natur auf die zu allererst erforderlichen, notwendig zwar, aber nur als weitere Ausstattung, folgen. So sind hier die Erkenntnisbilder der Engel nicht notiert.

[8] wie früher Thomas sagte: „secundum id quod ad genus pertinet rei".

[9] Der Grund ist einleuchtend. Der Engel Gabriel wird ja nicht erst durch die ihm zufallenden Accidentien res naturae, wie schon aus dem unmittelbar vorher von Thomas Ausgeführten ersichtlich ist. Accidentien können nirgends in re substantiali den Abschlufs zur Individua-

selbständige Einzelperson nur ein unmitteilbares[1] Sein besitzt: es zeugt vielmehr der Mensch einen Menschen: die Natur bleibt nämlich immer die eine, nach dem, was zu ihrem Begriffe gehört,[2] da ja die Definition nur eine ist. Gott aber erschafft nicht einen Gott: Gott[3] ist nämlich ein Name der Natur, wie „Mensch". Wohl aber ruft das Sein ein Seiendes aus dem Nichts ins Sein hervor.[4] Deshalb wurzelt das Bezogensein auf Gott im Sein des Geschöpfes. Aber das Bezogensein eines Dinges zu einem anderen geht in seinem Grunde in erster Linie auf die Dinge, wie gesagt worden ist,[5] und deshalb endigt auch das Wirken eines geschöpflichen Dinges in einem Dinge, und deshalb ist es denn auch das zusammengesetzte Ganze, das aus einem anderen entsteht, nach dem Philosophen im 7. Buche der Metaphysik;[6] dasselbe hat nämlich die Natur desjenigen, das es entstehen läfst, zum Sein selbst aber erstreckt sich das Handeln nur in nachträglicher Folge, da dem Ganzen das Sein zukommt. Aber Gottes Wirken, wodurch er das ganze Ding in einem[7] nach dessen Aufbau aus den es begründenden Momenten hervorbringt, geht auf das Sein selbst, welches das Innerste und Formalste in der Sache ist, da eben im Sein das zweite Glied des Verhältnisses des Bezogenseins zu finden ist, wie gesagt wurde. Aus dem Gesagten ist also ersichtlich, dafs die Handlung Gottes, die Schöpfungsakt heifst, das ganze Ding hervorbringt zugleich mit dem, was dasselbe in seinem Sein begründet, und das ist

---

[1] also an das Suppositum geknüpftes.

[2] nicht individuell ist.

[3] insofern dieser Name auf den existierenden Gott geht. Homo geht hier nicht auf den existierenden homo. Gott ist also, wenn man so will, Species-Name. Cf. S. th. 1. p. 93. art. 3. Darin wurzelt der hier von Thomas gebrauchte Vergleich.

[4] Im Lateinischen: Ens tamen creat ens.

[5] In diesem Kapitel. „Ipsum esse nullius accidentis est susceptivum, sed ipsum quod est est" u. s. w. Insofern also die substantia actu zu einem anderen das Sein der Relation gewinnt, bezieht sie damit sich auf ein anderes, nicht nach ihrem Sein. Aber zu Gott gewinnt die noch nicht existierende Substanz Relation durch das Sein, das ihr gegeben wird. Erst im Sein verknüpft sich die Sache mit Gott, und das Sein verknüpft sie, und zwar so, dafs durch das Sein, insofern es ein erhaltenes ist, auch die Wesenheit Gottes Wesenheit gegenüber gekennzeichnet ist.

[6] met. Z. 8. ebenfalls ibid. H. 29 (1042 a. 29).

[7] Thomas will sagen, dafs Gottes Wirken die Substanz nicht blofs ex consequenti erfafst. — Denn es liegt nicht in der Natur der Sache, dafs beim Schöpfungsakt das Sein die Substanz mit sich verknüpft, sondern die prima causa erstreckt sich in einem positiven Akte auch auf letztere.

das Objekt des Schöpfungsaktes, wie gesagt worden ist,[1] und deshalb wird nicht jenes als erschaffen bezeichnet, das ein solches Sein nicht hat, wie z. B. die materielle Form und die Materie, oder auch die ersten wesentlichen[2] Accidentien eines solchen Dinges, sondern es mufs dies alles als miterschaffen bezeichnet werden.[3] Von der menschlichen Seele hingegen wird, obgleich sie eine Form ist, doch deshalb, weil sie selbständig infolge ihrer eigenen Natur das Sein hat, obgleich sie im Körper in dessen Besitz gelangt ist und nicht aufserhalb desselben, und weil sie überdies nicht aus der Materie heraus entsteht wie die anderen Formen, mehr in eigentlichem Sinne das Geschaffensein ausgesagt als von anderen Formen. Schlechthin nämlich wird die Seele geschaffen genannt, wenn man den Ausgangspunkt bei der schöpferischen Handlung betrachtet, der da das Nichts ist oder das Nicht-Sein schlechthin. Und der Grund ist, dafs die Seele nicht aus irgend einer Materie wird. Wenn wir hingegen den Zielpunkt betrachten, der da das Sein ist, in dem der Schöpfungsakt ausläuft, so wird die Seele nicht in eigentlichem Sinne als geschaffen bezeichnet, weil nicht die menschliche Seele bei ihrem Ursprunge das Sein erwirbt, sondern der Mensch, wie Avicenna lehrt.[4] Aber eben dieses Sein der Seele[5] wird dem Körper mitgeteilt, was bei den anderen Formen sich nicht vorfindet.[6] Und deshalb tritt beim Entstehen des Menschen die schöpferische

[1] quod est obiectum creationis. Es geht dies auf das unmittelbar Vorausgehende: „Actio Dei producit totam rem simul constitutam ex suis principiis“, nicht auf den actus essendi, von dem früher Thomas in diesem Kapitel in etwas kühner Weise gesagt hat: „esse est prima rerum creatarum“. Vgl. Anm. 4.

[2] ipsa etiam per se accidentia im Lateinischen.

[3] Selbst die anima humana wird deshalb nicht proprie erschaffen, sondern der homo wäre proprie erschaffen worden, wenn Gott im Paradiese nach Leib und Seele gleich unmittelbar den Menschen hervorgebracht hätte. Nur den substantiae separatae kann ohne jede Einschränkung in sensu proprio das Geschaffensein zugesprochen werden. Vgl. das Folgende und Summa th. p. 1. q. 45. a. 4. mit dem Kommentar Cajetans.

[4] Der terminus ad quem wird hier scharf vom Objekt der Schöpfung unterschieden. Das Objekt ist das totum substantiale, der Zielpunkt hingegen ist, wie Thomas sagt, das Sein, in dem der Schöpfungsakt und das Objekt des Schöpfungsaktes ausläuft.

[5] Von dem kurz vorher Thomas sagte: „anima habet esse per se“ und „non producitur de materia sicut aliae formae“ und „si consideretur terminus a quo in creatione, anima simpliciter creatur“.

[6] Der hl. Thomas spricht hier von dem Werden der Seelen, wie die Zeugung mit in Betracht kommt. Und da ist es unstreitig wahr, dafs die geschaffene Seele ihr Sein mitteilt; die anderen formae (animae) sind aber nicht erschaffen. Ergo! Das corpus humanum participiert deshalb gewissermafsen am esse creatum.

Wirksamkeit als eine mit anderer Thätigkeit sich mischende auf; hingegen wird bei den anderen Werken der Natur oder der Kunst, bei denen die Materie in ihrer Wesenheit keineswegs zur Existenz geführt wird, sondern das neue Ganze durch Umwandlung aus der Materie entsteht, die Schöpfung nur vorausgesetzt.

Doch es können sich gegen das Ausgeführte Zweifel erheben. Denn da das Sein der Zielpunkt der Schöpfung ist, wie gesagt wurde, und da nicht blofs das zusammengesetzte Ganze in seiner selbständigen Einzelnatur Sein hat, sondern doch auch die Materie selbst und auch die Accidentien selbst, so scheint es, dafs die Schöpfung sich auf die Materie und die Accidentien erstreckt; alles nämlich, was in den Dingen eine Wesenheit hat, mufs notwendig das Sein durch die Natur seiner Wesenheit haben; wenn es aber dasselbe von anderswoher erwirbt, kommt nichts in seinen Besitz.[1] Wenn man nun sagt: die Materie ist eine Wesenheit, jedoch ohne Sein, so liegt darin logisch ein sich widersprechender Inhalt; denn was eine Wesenheit ist, scheint doch irgendwie zum Seienden zu gehören, und was ein Seiendes ist, hat das Sein; was aber ohne Sein ist, hat das Sein nicht.[2] Und so scheint es, dafs die Wesenheit, die ohne Sein gedacht wird, das Sein zugleich habe und nicht habe.

Zur vollen Klarstellung dieses Punktes ist in Erwägung zu ziehen, dafs zwar jenes, was bei der specifischen Natur noch etwas aufser ihr Gelegenes ist, ein ihm neu Hinzugekommenes besitzen kann, wie Boethius lehrt, dafs aber das Sein selbst nichts in sich dulden kann, was nicht zu demselben gehört, weshalb denn auch das Sein, welches Sein ohne Verschmelzung

---

[1] „necessario esse habebunt per naturam essentiae suae." Thomas meint damit natürlich nicht eine Selbstursächlichkeit bezüglich des actus essendi: er spricht ja hier von einer **creatio terminans ad materiam et accidentia.** Er will nur sagen: In der Welt des **Seienden** hat jedwede essentia das Sein als eine Gabe, die **formaliter** ihr in ihrer essentia zugedacht ist; wenn sie es also unter einem anderen Gesichtspunkte empfängt, so empfängt sie **nichts.** Nun ist aber in **der Welt des Seienden,** die durch die erste Schöpfung entsteht, die materia prima eine essentia und hat folglich das esse. **Ergo** mufs dieses esse ihr als **dieser** essentia zukommen, und die creatio erstreckt sich also auch auf die materia prima mit ihrem esse, und nicht blofs formaliter auf das Ganze mit seinem esse. Thomas antwortet nun im folgenden auf diesen Einwurf, den er sich selber macht.

[2] Hierin liegt der kontradiktorische Inhalt, der nach dem Einwurfe sich im System von Thomas ergeben soll.



ist,[1] was Gott eignet, das Einfachste ist.[2] Da aber in gewissen Dingen aufser der Natur der Sache noch etwas sich findet, was ihr gleichsam[3] beigegeben wird, so ist es gewifs, dafs jene Sache nicht eins ist mit ihrem Sein,[4] und das eignet jeder geschaffenen Natur. Denn in jedem geschaffenen Dinge gibt es aufser dem zur Species Gehörigen gewisse Accidentien, worin jegliches Geschöpf sich von Gott unterscheidet. Des weiteren findet sich noch in den zueinander verglichenen Dingen Unterscheidung: denn in gewissen Dingen ist Einzelwesen und dessen Natur, wie diese[5] zu dem Genus des Dinges gehört, ein und dasselbe, obgleich das Einzelwesen Subjekt von Accidentien ist, und so ist das Einzelwesen von seiner Natur unterschieden,[6] weil so in dem Einzelwesen die Species und deren Besitzer notiert wird und alles, was dem Einzelwesen folgt, und das sind alle Accidentien, welche das Individuum begleiten.[7] Aber das Einzelwesen und die Natur selbst[8] sind ein und dasselbe, und dieses entspricht einfachhin der begrifflichen Auffassung von der Species und dem auf sie gehenden Individuum.[9] In anderen

[1] nämlich ohne Verschmelzung mit etwas von der Natur oder quasi-species des Seins Geschiedenem oder Unterschiedenem ist.

[2] Ein Ding, welches aufser dem in dem specifischen Wesensbegriff Enthaltenen noch etwas besitzt, deutet evident darauf hin, dafs es auch noch eine weitere zum specifischen Wesensbegriff nicht gehörige ratio empfangen könne. Hat Sokrates aufser der humanitas auch noch die Socrateitas, so kann diese auch noch die scientia u. s. w. erhalten.

[3] gleichsam. zum Unterschied von den Accidentien.

[4] Denn in Sokrates liegt auch die humanitas, und es müfste dann diese in der Supposition notwendig identisch sein mit dem esse, und Sokrates könnte nicht mehr ut talis existieren. Es wäre das esse des Sokrates zugleich identisch mit der humanitas und der non-humanitas, der Socrateitas.

[5] als Species oder quasi-Species. So ist die angelica natura, wie sie der Engel Gabriel besitzt, untergeordnet dem Genus: angelica natura im allgemeinen, wozu die verschiedenen Engel als Species oder quasi-Species gehören.

[6] weil diese ja keine Accidentien aufweist.

[7] Notabene ist hier nur die Rede von den natürlich notwendigen Accidentien, nicht von den frei hinzugefügten oder nachträglich erworbenen, ja nicht einmal von denen, welche in der Ordnung der Natur auf die zu allererst erforderlichen, notwendig zwar, aber nur als weitere Ausstattung, folgen. So sind hier die Erkenntnisbilder der Engel nicht notiert.

[8] wie früher Thomas sagte: „secundum id quod ad genus pertinet rei".

[9] Der Grund ist einleuchtend. Der Engel Gabriel wird ja nicht erst durch die ihm zufallenden Accidentien res naturae, wie schon aus dem unmittelbar vorher von Thomas Ausgeführten ersichtlich ist. Accidentien können nirgends in re substantiali den Abschlufs zur Individua-

Wesen aber, wie in den materiellen Dingen unterscheidet sich das Individuum, das Einzelwesen in der Welt des Seienden, von der Natur selbst nicht blofs durch die Accidentien,[1] welche das Individuum begleiten, wozu die Quantität und ähnliches gehört, sondern durch etwas, was zum Genus des Dinges gehört.[2]

Und sowie in ihnen nicht von einem Einfachen der Grund für ihre Einreihung in das Genus und für die Form der Differenz gewonnen wird — es wird ja im Gegenteil von der Materie das Genus hergeleitet[3] und von der Form die Differenz —, so rührt in ihnen von etwas anderem das Sein als Species, von der Form nämlich, von etwas anderem aber der Gehalt der Individualität, der ja von der Materie kommt, her.[4] Die Form nämlich verursacht die Species, und deshalb[5] wird der Differenz die Verursachung der Species und der Materie jene des Individuums beigelegt. Es ist also offenbar, dafs in den stofflichen Dingen das Einzelwesen von seiner Species durch etwas in ihm, was zu seinem Genus gehört, sich unterscheidet, und nicht blofs durch die Accidentien. In den einfachen Wesenheiten hingegen unterscheidet sich das Individuum blofs durch die Accidentien von der Species[6] und nicht durch etwas in ihm, was zu seinem

---

lität kausieren. So hat denn der Engel formaliter nur das, was seiner Natur eignet, materialiter aber hat er mehr. Thomas stellt aber über die Dinge in letzterer Hinsicht seine Erwägung an, nach ihrer vollen realen Seinswirklichkeit.

[1] wie sich der Engel unterscheidet, nicht als Individuum, sondern qui est individuum, mit Fleisch und Blut, sozusagen in vollster, realster Wahrheit, die auch die Accidentien erheischt. Ohne diese ist der Engel durchaus identisch mit seiner specifischen Natur.

[2] Sokrates unterscheidet sich von der humana natura nicht etwa durch blofse Accidentien, sondern durch die im Genus (animalitas) liegende Teilsubstanz der Materie, wie sie ein Verhältnis zur Bezeichnung durch die Quantität in dieser Substanz aufweist (materia quantitate signata).

[3] Weil ja eben z. B. in der animalitas die Materie noch nicht die abschliefsende, endgültige Form empfangen hat.

[4] Es kann ja auch dieser Abschlufs nur in einem Abzuschliefsenden, Potentiellen wurzeln, und als solches bleibt bei der Species nur die Materie übrig. Man sieht, wie bei Thomas eiserne Konsequenz herrscht und ein Princip noch in den letzten Ausläufern sich zeigt.

[5] weil von der forma ja auch die differentia kommt, wie Thomas kurz vorher bemerkte.

[6] Es ist hier die Rede von dem materialiter, nicht formaliter, physisch, nicht metaphysisch genommenen Individuum. Nach letzterer Beziehung ergibt sich eine absolute Identität, weil eben die Species zu Individuen nicht hinabsteigt, sondern in dem einen Individuum ganz erschöpft ist, so dafs das eine Individuum auch absolut die Species darstellt.

Genus gehörte,[1] und deshalb sind in ihnen so viele Species, als es Einzelwesen gibt. Aber weil gesagt wurde, dafs das Genus von der Materie herrühre und die Differenz von der Form, und dafs die Materie das Individuum begründe und die Form die Species verursache, soll man wissen, dafs es dasselbe ist, sagen: Die Differenz kommt von der Form her, und: Die Form begründet die Species.[2] Denn die specifische Differenz wird in ihrer Anwendung die Species selber. Und es ist gleichviel, sagen: Das Genus stammt von der Materie, und: Die Materie verursacht das Individuum; denn das Genus entsteht durch einen Akt des Verstandes, der da das Allgemeine von der Einzelmaterie abstrahiert, die den Grund für die Einzelheit in einer Natur bildet.

Daher kommt es, dafs, wie die Materie in dem Entstehungsprozefs des Dinges ein Früheres ist als die Form, so auch das Genus der Differenz vorausgeht.[3] Aus dem Gesagten ist also ersichtlich, dafs nur in Gott Sein und Natur und Einzel-Wesenheit nach jeder Beziehung hin dasselbe ist. In den nicht stofflichen Wesen aber ist dasselbe Natur und Einzelwesen in Bezug auf all jenes, was zum selben Genus gehört.[4] In den zusammengesetzten Wesenheiten hingegen ist all das Besagte unter sich verschieden. In Gott also bezieht sich das Sein in

[1] Es ist das ja unmöglich, weil das genus oder quasi-genus des Engels eine reine Form ist, die als solche nichts Potentielles in sich enthält. Es kann ja auch deshalb zum Genus der Engel, um neue Formen in deren Species zu bewirken, die neue Form nicht so hinzutreten, wie sie z. B. zum animal hinzutritt, d. h. sie tritt nicht hinzu wie zu etwas Potentiellem, sondern nur als eine Entfaltung des implicite schon Gegebenen. Die Species der Engel kausieren ihr genus nicht in einer Subordination, sondern in ihrer Koordination. Mit einem Worte: Es ist nur ein genus sensu improprio vorhanden.

[2] Weil und insofern die Differenz von der Form herkommt, wird sie in ihrer Anwendung die Species. Es ist deshalb dasselbe, sagen: Die Differenz kommt von der Form her, und: Die Form begründet die Species.

[3] Es ist also das Verhältnis des Genus zur Species und Differenz nicht etwas blofs in der Vernunft Begründetes, sondern es basiert auf dem objektiven Verhältnis der Materie zur Form, nach welchem erst ein reales, reines Vermögen da sein mufs, damit bestimmte Seinsformen resultieren können. Die Kämpfe um Nominalismus und Realismus waren also nicht blofs rein logische Spitzfindigkeiten, sondern hatten die höchste metaphysische Bedeutung und Rückwirkung. Der Nominalismus und Konzeptualismus vernichtet auch das Körpersystem der Scholastik.

[4] Damit ist also wieder die Identität für die Accidentien ausgeschlossen. Übrigens könnte das: in omnibus quae ad idem genus pertinent — vielleicht bedeuten: in allen zum selben Genus gehörenden Wesen.



gleichmäfsiger Weise auf die Natur selbst und auf das Einzelwesen der Natur.[1] Und deshalb hat die göttliche Natur das Sein nicht ausgehend von einem Einzelwesen der göttlichen Natur, und deshalb ist die göttliche Wesenheit im Besitz des Seins, wenn sie auch nicht als das das Sein Besitzende, sondern als dasjenige ausgedrückt wird, wodurch sie etwas ist.[2] Dafs aber die göttliche Wesenheit der Träger des Seins sei, ist offenbar, da nichts wirkt, aufser es habe Sein. Da also die göttliche Wesenheit alles schafft und regiert, hat sie notwendigerweise Sein.[3]

[1] Man könnte meinen, das wäre auch beim Engel der Fall. Dist. Es ist der Fall, wenn Species und Individuum formaliter betrachtet werden: transeat; es ist der Fall, insofern Species und Individuum materialiter, physice genommen werden: nego. Denn in dieser Beziehung erfafst das Sein zuletzt des Engels Accidentien. Weil aber in der physisch betrachteten Gottheit das Sein gleichmäfsig auf Natur und das Einzelwesen geht, folgt, dafs es in Gott keine Accidentien gibt. Und deshalb ist die göttliche Natur auch nicht eine individuelle im gewöhnlichen Sinne. Hätte der Engel Gabriel z. B. keine Accidentien, so ginge das Sein gleichmäfsig auf Individuum und Natur, und da dies reine Form ist, so würde sich auch das Sein als reines, absolutes, unbeschränktes Sein darstellen müssen, wenn es nicht auch wahr wäre, dafs die Natur des Engels Gabriel z. B. nicht einfachhin natura angelica, sondern quaedam natura angelica, nicht einfachhin pura forma, sondern quaedam pura forma ist. Indem aber so die blofse Natur mit dem sie ausfüllenden Individuum notiert wird und die Accidentien unberücksichtigt bleiben, erscheint die metaphysische Ordnung. Es ist also nun auch bezüglich dieser zu untersuchen, ob in ihr das Sein gleichmäfsig auf die Natur (quaedam natura angelica) und das Einzelwesen gehe. Und auch so ist die Frage zu verneinen. Denn das Sein geht auf die Natur nur nach der in ihr ausgesprochenen, explicite notierten Beschränkung, auf das Einzelwesen aber nur nach dem, was in ihm an und für sich liegt. Nun aber liegt in ihm an und für sich keine Beschränkung, da ein Einzelwesen nicht notwendig irgend eine Beschränkung zu haben braucht, wie Gott zeigt, sondern die in ihm liegende Beschränkung hat es in unserem Falle nur wegen der Natur (quaedam natura angelica) auf die es geht. Es mufs also die Natur das Einzelwesen als sich konform herausarbeiten, schaffen, um überhaupt das Sein empfangen zu können. Deshalb ist es wahr, dafs die Wesenheit vom Individuum aus das Sein empfängt. Bei Gott aber trifft dies nicht zu, wie Thomas im folgenden lehrt.

[2] nämlich in minder genauer Ausdrucksweise, wie wenn man z. B. sagt: Gott ist weise, gerecht u. s. w. Damit wird in mangelhafter Ausdrucksweise die Wesenheit und etwas aus der Wesenheit Hervorgehendes bezeichnet, „ut quo aliquid est", also das Sein in Gott geteilt, folglich die Wesenheit nicht mehr als habens esse aufgefafst, folglich auch gleichsam ein Suppositum in Gott gesetzt, durch welches Gott das Sein und edwede Seinsweise hätte, „ut quo aliquid est".

[3] Da die göttliche Wesenheit alles Sein schafft und erhält, ist sie in abschliefsender Weise für sich Träger des Seins.

Daher ist es auch nicht notwendig, in dem Göttlichen[1] ein Einzelwesen der Wesenheit anzunehmen, auf dafs die Wesenheit das Sein haben könne,[2] obgleich sie selbst nicht die Seinsweise einer selbständigen Einzelnatur hat, wie es einer solchen zukommt, das Sein zu haben,[3] weil dies ja die Vollkommenheit der göttlichen Wesenheit ist, ihr Sein zu sein, und deshalb ist sie nicht blofs das, wodurch sie etwas ist, sondern sie ist auf vollkommene Weise[4] Träger des Seins und hat das vollkommene Sein[5]. In den einfachen Wesen hingegen mufs wegen des angegebenen Zusammenfallens von Einzelwesen und[6] Wesenheit und wegen des begrifflichen Unterschiedes zwischen ihnen die Wesenheit das Sein einfachhin haben, gleichwie dies auch für das Einzelwesen gilt.[7] Aber weil sie begrifflich sich unterscheiden — die Wesenheit nämlich ist das, wodurch etwas ist, das Einzelwesen aber das, was Sein hat[8] — wird, weil die Wesenheit nicht ihr Sein ist, von ihr gesagt, dafs sie ihr Sein vermittelst des Einzelwesens habe, mit dem sie jedoch real zusammenfällt, wie gesagt wurde.[9]

---

[1] in divinis.

[2] weil eben die Wesenheit unmittelbar durch sich Träger des Seins ist.

[3] Man könnte nämlich sagen: allerdings gibt es kein Suppositum in Gott, wie in den geschaffenen Dingen dasselbe das Sein hat, gleichwohl ist die göttliche Wesenheit identisch mit einem Suppositum, wodurch sie erst des Seins fähig und teilhaftig wird, und mufs daher so das Sein haben. Nego: est esse.

[4] weil Identität zwischen essentia und suppositum mit Auschlufs des „habere quocumque modo esse" herrscht.

[5] weil sie das esse primum, das esse actus puri hat.

[6] specifischer.

[7] Das Sein ist ja bei ihnen ein verursachtes. Vgl. ein wenig zurück: „Quod autem essentia divina sit habens esse."

[8] Die Wesenheit ist Suppositum nach Thomas, insofern sie als der Träger und Inhaber des empfangenen Seins erscheint, wobei von der Art und Weise, wie dies zugeht und ermöglicht wird, noch abgesehen wird. Aber der Inhaber einer Wesenheit ist ein solcher nur durch die in ihm niedergelegte Wesenheit, sowie er auch den actus essendi nur hat, weil notae sociabiles eine Wesenheit zustande bringen. Es ist aber auch klar, dafs, je mehr eine Wesenheit rein aus dem Inhalt der Wesenheit heraus und mit Ausschlufs anderer Elemente Besitzer des actus essendi werden kann, sie in sich um so mehr als Suppositum erscheint. Deshalb ist der mit seiner Species identische Engel Gabriel ein vollkommeneres Suppositum als Petrus.

[9] Nach Thomas kommt also jeder nicht-göttlichen Wesenheit mit Rücksicht auf das Verhältnis ihres actus essendi zum göttlichen an und für sich die Möglichkeit zu, Supposita in einer Species haben zu können. Ist dies aber ausgeschlossen, so ergibt sich das erst aus dem Begriff dieser bestimmten Wesenheit. Und es ist selbst dem Engel der Begriff des suppositum nicht vollständig fremd, wie Thomas lehrt.

In den stofflichen Dingen hingegen, wo Einzelwesen und specifische Wesenheit unterschieden sind,[1] und beides vom Sein, wie gesagt wurde, hat die Wesenheit nur in der Einzelwesenheit,[2] welcher es zukommt, Sein zu haben, Seinsbestand; immer nämlich kommt es dem Einzelwesen in jeglicher Wesenheit zu, das Sein in der betreffenden Wesenheit zu haben.[3] Die Wesenheit aber als Träger des Seins und das Einzelding im Genus der Substanz ist die erste Substanz, nach dem Philosophen,[4] in der Schrift von den obersten Seinsgattungen, der es zukommt, ganz selbständig für sich selbst zu existieren, und nicht in einem anderen zu sein, sei es nun als Accidens oder als Teil: und nicht blofs das; sondern es kommt ihr auch zu, dafs sie nicht von anderen ausgesagt werde, ein Umstand, durch den sie sich von einer anderen Substanz, der zweiten, unterscheidet, die von anderen ausgesagt wird, obgleich sie nicht in anderen ist.

Da es also der Einzel-Wesenheit im Genus der Substanz eigentümlich ist, selbständig zu sein für sich selbst, — es existiert nämlich alles andere, wie die Accidentien und die Teile der Substanz und selbst die allgemein gefafste Substanz, die eine Schöpfung des Intellektes ist, nicht selbständig für sich, sondern in Abhängigkeit von der ersten Substanz, nach deren Aufhebung unmöglich noch irgend eine der gedachten Formen in der ihr eigentümlichen Seinsweise zurückbleiben kann: es bleibt nämlich nicht mehr die Species „Mensch“ noch das Genus „sinnbegabtes Lebewesen“ übrig, wenn einmal alle dazu gehörigen Einzelwesen aufgehoben werden, noch kann auch im selben Falle etwas zurückbleiben, was die Seinsweise eines Teiles oder eines Accidens hat —, so ist in den stofflichen Dingen die Wesenheit nicht selbständiger Träger des Seins,[5] da sie von ihrem Sein verschieden ist, sondern eben das Einzelwesen hat Sein, und von ihm unterscheidet sich wieder die Wesenheit selbst. Deshalb folgt auch in den stofflichen Dingen das Sein der Wesenheit nur insoweit, als die Principien der Wesenheit, nämlich Materie

[1] Nämlich realiter, ein Differenzgrad, der sonst nirgends vorkommt.

[2] weil sie eben in sich, in gewaltiger Differenz vom Engel, gar nichts zur Konstituierung des Individuums leistet, sondern blofse Voraussetzung ist.

[3] aber, wie der hl. Thomas schon mehrmals hervorgehoben hat, in sehr verschiedener Weise.

[4] Categ. 5. (2. a. 11 — 3. a. 7.)

[5] In dieser Beziehung unterscheiden sich substantia spiritualis und corporalis gar nicht; es trifft gleichmäfsig zu: essentia non habet esse.



und Form, das in seiner Existenz selbständige Einzelwesen, nämlich die erste Substanz ergeben,[1] die nicht von irgend etwas aufser ihm abhängig sein kann, sondern aus sich heraus im vollkommenen Seinszustande dasteht. Daraus ist ersichtlich, dafs die Teile der sinnbegabten Lebewesen, wie z. B. Hände und Füfse und ähnliches, die in der nächsten Anlage zu einem eigenen Seinsbestand sind, der allein durch die Loslösung vom Ganzen ohne Hervorbringung irgend einer neuen Wesenheit entsteht, ein anderes neues Sein haben,[2] welches der besagten Wesenheit[3] nicht folgte, weil ihre Principien[4] nicht ein wirklich existierendes Einzelwesen ergeben, oder die erste Substanz, der es allein zukommt, selbständig zu sein durch sich und nicht durch etwas anderes, da die Wesenheit das Sein nur durch das selbständige Einzelwesen besitzt, dem es zukommt, das Sein zu haben, wie gesagt wurde.[5] Aus dem Gesagten ist also ersichtlich, dafs man nicht sagen darf, dafs ein jegliches, von dem eine Aussage gebildet werden kann, Sein habe in der Welt der wirklichen Dinge, ich sage, ein Sein, das der Wesenheit folge.[6] Wenn deshalb gesagt wird, die Blindheit ist im Auge, so wird damit nicht ausgedrückt, die Blindheit habe ein der Wesenheit folgendes Sein, da die Beraubung keine Wesenheit hat, sondern

---

[1] nämlich insofern sie im Suppositum sind und an dessen ratio teilnehmen.

[2] Sie ergeben für das Einzelwesen die erforderliche Identität in der Natur, und eben deshalb läfst auch der formale Träger des Seins die Wesenheit, welche conditio sine qua non ist, an dem Sein participieren. Man sieht auch hierin wieder den realen Unterschied zwischen essentia und exsistentia durchleuchten! Übrigens ergänzen diese Ausführungen von Thomas die früher in diesem Kapitel von ihm aufgestellten Lehren über das Verhältnis des Seins zu den verschiedenen Principien des Dinges, Materie, Form u. s. w.: sie ergänzen sie und erläutern sie.

[3] insofern sie rein als Wesenheit erscheint.

[4] insofern nur die Wesenheit gefafst wird. Die Wesensprincipien ergeben das Einzelwesen nicht formaliter, sie sind nur die Voraussetzung, auf dafs in dem Individuum die Identität in der Natur gewahrt werde. Auch ergeben sie nicht das Sein, sondern Träger des Seins zu sein kommt nur dem Individuum zu. Vielleicht hat Thomas letzteres vor allem im Auge.

[5] Thomas betonte dies schon öfters in diesem Kapitel. Da aber bei den stofflichen Wesen die specifische Wesenheit und das Individuum nicht wie bei den Engeln zusammenfallen, so trifft es bei ihnen noch viel mehr zu: „essentiam non habere esse nisi per suppositum".

[6] Da der geschöpflichen Wesenheit rein als solcher das Sein ja nicht folgt, so folgt es noch viel weniger einem ad instar essentiae gedachten ens rationis, der caecitas z. B., wie Thomas im folgenden ausführt.

In den stofflichen Dingen hingegen, wo Einzelwesen und specifische Wesenheit unterschieden sind,[1] und beides vom Sein, wie gesagt wurde, hat die Wesenheit nur in der Einzelwesenheit,[2] welcher es zukommt, Sein zu haben, Seinsbestand; immer nämlich kommt es dem Einzelwesen in jeglicher Wesenheit zu, das Sein in der betreffenden Wesenheit zu haben.[3] Die Wesenheit aber als Träger des Seins und das Einzelding im Genus der Substanz ist die erste Substanz, nach dem Philosophen,[4] in der Schrift von den obersten Seinsgattungen, der es zukommt, ganz selbständig für sich selbst zu existieren, und nicht in einem anderen zu sein, sei es nun als Accidens oder als Teil: und nicht blofs das; sondern es kommt ihr auch zu, dafs sie nicht von anderen ausgesagt werde, ein Umstand, durch den sie sich von einer anderen Substanz, der zweiten, unterscheidet, die von anderen ausgesagt wird, obgleich sie nicht in anderen ist.

Da es also der Einzel-Wesenheit im Genus der Substanz eigentümlich ist, selbständig zu sein für sich selbst, — es existiert nämlich alles andere, wie die Accidentien und die Teile der Substanz und selbst die allgemein gefafste Substanz, die eine Schöpfung des Intellektes ist, nicht selbständig für sich, sondern in Abhängigkeit von der ersten Substanz, nach deren Aufhebung unmöglich noch irgend eine der gedachten Formen in der ihr eigentümlichen Seinsweise zurückbleiben kann: es bleibt nämlich nicht mehr die Species „Mensch“ noch das Genus „sinnbegabtes Lebewesen“ übrig, wenn einmal alle dazu gehörigen Einzelwesen aufgehoben werden, noch kann auch im selben Falle etwas zurückbleiben, was die Seinsweise eines Teiles oder eines Accidens hat —, so ist in den stofflichen Dingen die Wesenheit nicht selbständiger Träger des Seins,[5] da sie von ihrem Sein verschieden ist, sondern eben das Einzelwesen hat Sein, und von ihm unterscheidet sich wieder die Wesenheit selbst. Deshalb folgt auch in den stofflichen Dingen das Sein der Wesenheit nur insoweit, als die Principien der Wesenheit, nämlich Materie

---

[1] Nämlich realiter, ein Differenzgrad, der sonst nirgends vorkommt.

[2] weil sie eben in sich, in gewaltiger Differenz vom Engel, gar nichts zur Konstituierung des Individuums leistet, sondern blofse Voraussetzung ist.

[3] aber, wie der hl. Thomas schon mehrmals hervorgehoben hat, in sehr verschiedener Weise.

[4] Categ. 5. (2. a. 11 — 3. a. 7.)

[5] In dieser Beziehung unterscheiden sich substantia spiritualis und corporalis gar nicht; es trifft gleichmäfsig zu: essentia non habet esse.



und Form, das in seiner Existenz selbständige Einzelwesen, nämlich die erste Substanz ergeben,[1] die nicht von irgend etwas außer ihm abhängig sein kann, sondern aus sich heraus im vollkommenen Seinszustande dasteht. Daraus ist ersichtlich, daß die Teile der sinnbegabten Lebewesen, wie z. B. Hände und Füße und ähnliches, die in der nächsten Anlage zu einem eigenen Seinsbestand sind, der allein durch die Loslösung vom Ganzen ohne Hervorbringung irgend einer neuen Wesenheit entsteht, ein anderes neues Sein haben,[2] welches der besagten Wesenheit[3] nicht folgte, weil ihre Principien[4] nicht ein wirklich existierendes Einzelwesen ergeben, oder die erste Substanz, der es allein zukommt, selbständig zu sein durch sich und nicht durch etwas anderes, da die Wesenheit das Sein nur durch das selbständige Einzelwesen besitzt, dem es zukommt, das Sein zu haben, wie gesagt wurde.[5] Aus dem Gesagten ist also ersichtlich, daß man nicht sagen darf, daß ein jegliches, von dem eine Aussage gebildet werden kann, Sein habe in der Welt der wirklichen Dinge, ich sage, ein Sein, das der Wesenheit folge.[6] Wenn deshalb gesagt wird, die Blindheit ist im Auge, so wird damit nicht ausgedrückt, die Blindheit habe ein der Wesenheit folgendes Sein, da die Beraubung keine Wesenheit hat, sondern

---

[1] nämlich insofern sie im Suppositum sind und an dessen ratio teilnehmen.

[2] Sie ergeben für das Einzelwesen die erforderliche Identität in der Natur, und eben deshalb läßt auch der formale Träger des Seins die Wesenheit, welche conditio sine qua non ist, an dem Sein participieren. Man sieht auch hierin wieder den realen Unterschied zwischen essentia und exsistentia durchleuchten! Übrigens ergänzen diese Ausführungen von Thomas die früher in diesem Kapitel von ihm aufgestellten Lehren über das Verhältnis des Seins zu den verschiedenen Principien des Dinges, Materie, Form u. s. w.: sie ergänzen sie und erläutern sie.

[3] insofern sie rein als Wesenheit erscheint.

[4] insofern nur die Wesenheit gefaßt wird. Die Wesensprincipien ergeben das Einzelwesen nicht formaliter, sie sind nur die Voraussetzung, auf daß in dem Individuum die Identität in der Natur gewahrt werde. Auch ergeben sie nicht das Sein, sondern Träger des Seins zu sein kommt nur dem Individuum zu. Vielleicht hat Thomas letzteres vor allem im Auge.

[5] Thomas betonte dies schon öfters in diesem Kapitel. Da aber bei den stofflichen Wesen die specifische Wesenheit und das Individuum nicht wie bei den Engeln zusammenfallen, so trifft es bei ihnen noch viel mehr zu: „essentiam non habere esse nisi per suppositum“.

[6] Da der geschöpflichen Wesenheit rein als solcher das Sein ja nicht folgt, so folgt es noch viel weniger einem ad instar essentiae gedachten ens rationis, der caecitas z. B., wie Thomas im folgenden ausführt.

es wird damit vielmehr ausgedrückt, dafs das Auge eines gewissen Seins entbehre.

Desgleichen wird mit der Aussage: „Die erste Materie ist ein Nicht-Seiendes blofs in bedingter Weise“, nicht bezeichnet, dafs irgend ein Sein der Wesenheit der Materie selber folge, weil Sein ein Verwirklichendes ist, das in der ersten Materie ihrer Natur wegen nicht befunden werden kann, da sie eine reine Anlage ist, sondern es wird damit ausgedrückt, dafs die Wesenheit der Materie der Beraubung unterstellt ist,[1] um derentwillen sie ein Nicht Seiendes genannt wird, nicht aber einfachhin ein Nichts, sondern ein Nicht-Seiendes innerhalb eines Genus, während die[2] Beraubung ein Teilnehmen an dem einfachhin Nicht-Seienden ist, das da das zweite Glied im kontradiktorischen Gegensatz ist und der Beraubung verwandter ist als das zweite Glied im konträren Gegensatz, welches etwas in die Welt der seienden Formen setzt. Und deshalb sagt der hl. Augustinus,[3] dafs die Materie fast nichts ist, was Wahrheit hat ob der ihr anklebenden Beraubung. Aus dem Gesagten nun ist es leicht, die oben erhobenen Einwürfe zu widerlegen. Das allein nämlich wird dem schöpferischen Akte unterstellt, was Sein hat, und das ist das Einzelwesen oder die erste Substanz, der es eigen ist, das Sein selbständig zu haben. Der Materie aber wird das Sein nur zuerkannt, insofern sie es durch ein solches selbständiges Einzelwesen hat, und das Gleiche gilt für die Accidentien. Und deshalb werden sie vielmehr miterschaffen genannt als erschaffen. Es liegt aber auch, wenngleich das Sein der Wesenheit nicht folgt, kein kontradiktorischer Gegensatz in der Aussage: Die Materie ist eine gewisse Wesenheit; denn wenn man sagt, dafs die Materie eine gewisse Wesenheit ist, so wird etwas nach dem ihm Wesentlichen von sich selber ausgesagt, weil die Materie ihre Wesenheit ist: und das trifft bei allen einfachen Dingen zu.[4] Dadurch wird aber nicht bezeichnet, dafs irgend ein Sein der Wesenheit folge, weil in jedem geschaffenen Dinge das Sein

[1] Hier ist Beraubung in einem weiteren Sinne zu nehmen, wie im Kommentar zur Metaphysik. lib. X. lect. 6.

[2] strikt genommen.

[3] Confess. XII. c. 5.

[4] Thomas will sagen, dafs die materia prima und jede einfache Wesenheit insofern ganz ihre Wesenheit ist, als bei stofflichen Dingen die Wesenheit sich nur als solche mit Hinweis auf zwei komponierende Elemente ausweisen kann, während bei ersteren die einfache Wesenheit als einfache eben Wesenheit ist.

von dem Dinge selber sich unterscheidet. Und es ist auch nicht nötig, dafs, wenn in einer Aussage das „ist“ gesetzt wird, dem ein Sein in der Wirklichkeit entspreche.[1]



ERASMIANA.

Beiträge zur Korrespondenz des Erasmus von Rotterdam mit Polen.

(Fortsetzung von Jahrbuch Bd. XV, S. 195—226.)

Mitgeteilt von

Lic. CASIMIR v. MIASKOWSKI,

Domvikar in Posen.

XIX.

Basel, 9. Oktober 1531. Leipziger Univers.-Bibl.

Anselmus Ephorinus an Erasmus.

Kaum habe Triebelmann[1] mit seinem Briefe an Erasmus die Stadt verlassen, da sei auch des Erasmus Schreiben eingetroffen; seinen darin ausgesprochenen Rat betreffs der Reise nach Speier[2] nehme er dankbar an. Er beklagt in weiterem den vorzeitigen Tod eines Sebastian[3] und rät Erasmus, um des Gemeinwohles willen seine Gesundheit zu schonen. Die unbegründeten Verleumdungen der Oecolampadianer betreffs seiner Briefe möge er gering achten, Herwagen,[4] dessen Interessen hier auf dem Spiele ständen, habe ihn unnötigerweise zu sehr beunruhigt. Die Abreise nach Speier habe er bis zur Rückkehr Triebelmanns verschoben, er bitte Erasmus um Empfehlungen an seine Bekannten. Für des Erasmus wohlwollendes Anerbieten, die Parterrewohnung in seinem Hause zu beziehen, finde er nicht genug Worte des Dankes. Nichts könne ihm willkommener sein, doch

[1] So folgt denn der transmutatio per creationem et annihilationem der kontradiktorische Gegensatz, den von den Geschöpfen kausierten transmutationes nur der privative, konträre und relative. Thomas beweist dies in diesem Kapitel durch eine die höchsten Probleme berührende ungemein tiefe Spekulation.



sei es ihm unmöglich, das Anerbieten anzunehmen. Er habe in der Heimat noch zwei Brüder, beide Geistliche, wie wünsche er, dafs wenigstens einer bei ihm die Stelle eines Famulus einnehmen möge, doch seien beide schon in Jahren, der eine zähle nahezu 50, der andere 40 Jahre, dazu setze die beschwerliche und lange Reise diesen Plänen unüberwindbare Schwierigkeiten entgegen.

Er habe mit Stanislaus den siebenjährigen Bruder des Johannes,[5] nicht seinen Schüler[6] gemeint, einen sehr begabten Knaben, die Wonne seiner Eltern. In der Widmung des Terenz möge Erasmus seiner (des Anselmus) Bemühungen um Johannes gedenken und an beide Brüder die Mahnung richten, sie möchten den Tugenden des jungen Thronfolgers Sigismund[7] nacheifern, der eine wahrhaft fürstliche Gesinnung zur Schau trage, den Eltern werde er damit eine grofse Freude bereiten.

Wenn Sebastian etwas hinterlassen, was ihm gehöre, so möge es den Armen geschenkt werden, das übrige habe er beglichen. Er wünscht zu wissen, ob Erasmus den Becher aus Strafsburg erhalten habe; ob er die Feigen wünsche, habe er nicht mitgeteilt. Medizin werde er ihm aus den Apotheken gern schicken.

Er unterzeichnet sich auffallend:

Tuus et suus Anselmus Eph. Silesus, non Polonus.

[1] Wohl nur ein gewöhnlicher Briefbote, es ist sonst nichts über ihn bekannt. [2] Es ging damals das Gerücht, dafs ein Reichstag in Speier zusammentreten sollte. Vgl. Durand de Laur, l. c. I, 616. [3] Auch dieser junge Mann, der, wie sich aus dem Folgenden ergibt, bei Anselmus verschuldet war, wird sonst in der Korrespondenz des Erasmus nicht erwähnt. [4] Johannes Herwagen, Buchdrucker zu Basel, hatte die Witwe Johann Frobens geheiratet. Sehr günstige Urteile des Erasmus über ihn s. Opp. III, col. 1330 und 1448. Herwagen hatte im September dieses Jahres die Briefe des Erasmus in einer Folioausgabe u. d. T. „Epistolarum floridarum liber unus" herausgegeben. Über die in einigen derselben enthaltenen Äufserungen hatte sich Oecolampadius beleidigt gefühlt. Vgl. den folgenden Brief Nr. XX. [5] Boner. [6] Stanislaus Glaudinus. Über die Widmung des Terenz vgl. Erasmiana I. S. 19—20. [7] Der spätere polnische König Sigismund August. Er war i. J. 1520 geboren und schon i. J. 1530 zu Lebzeiten des Vaters zum Könige gekrönt worden.

XX.

Basel, 19. Oktober 1531. Leipziger Univers.-Bibl.

Anselmus Ephorinus an Erasmus.

Wegen des verschlimmerten Gesundheitszustandes des Erasmus habe Amerbach selbst nach Freiburg reisen wollen, um zu sehen, wie es Erasmus ginge; erfreulicherweise sei er nach den neuerdings eingetroffenen Nachrichten wieder wohler.[1] Da noch immer wenige Teilnehmer zum Reichstage in Speier eingetroffen seien, wie anhaltende Gerüchte besagten, bleibe er länger, als er geglaubt, am Orte. Es stehe fest, dafs Ferdinand sich nach Heidelberg begeben habe und alle Gesandten der Fürsten an den kaiserlichen Hof geeilt seien. Die religiösen Umtriebe gestatteten ihm nicht, länger in der Stadt zu bleiben. Mit Gewalt müsse dem papistischen Regiment ein Ende gemacht werden, predige man jetzt offen auf den Strafsen. Die Züricher mit Glaucoplutos seien von den Kantonen geschlagen worden,[2] Glaucoplutos sei in der ersten Schlacht mit den besten und gelehrtesten, wie Karlstadt und anderen, gefallen; das Volk beginne die Oecolampadianer zu schmähen, welche es als die Urheber des Blutvergiefsens ansehe. Oecolampadius selbst habe neulich ganz verstört die Kanzel bestiegen und das Volk zur Bufse aufgefordert, es drohe der Stadt grofses Unheil. Er schien mehr zu stöhnen als zu predigen; er ermahnte das Volk zu öffentlichen Bittgebeten und Fasten.

Über einige seiner Briefe, welche in dem grofsen, von Herwagen herausgegebenen Werke gedruckt seien, habe sich Oecolampadius beleidigt gefühlt.[3] Amerbach werde ihm bei seinem Besuche das Nähere mitteilen. Über den Becher und die Lusitanischen Weine könne er nichts in Erfahrung bringen. Er erwarte seinen Brief und sichere Nachrichten über den Reichstag. Medizin gegen die Pest wolle er ihm gern schicken „si vel in massis, vel in tabulis, vel pulveribus exoptas“.

[1] Über diese Krankheit schreibt Erasmus an Bernhard von Gloess, Bischof von Trient: At simul inhorruit autumnus, aegre inclusus apud focum desidens languidum spiritum traho. Sub festum Michaelis (29. September) subito exortus Euro-Aquilo me coniecit in lectum. Opp. III, 1419. [2] Gemeint ist die Schlacht bei Cappel am 11. Oktober 1531, in welcher die Züricher von den katholischen Urkantonen gänzlich geschlagen wurden und Zwingli fiel. Die Nachricht vom Tode Karlstadts entspricht nicht den Thatsachen. [3] Vgl. im vorigen Briefe Note 4. [4] Es können auch Früchte aus Portugal gemeint sein (Neque de poculo neque de Lusitanicis subodorare quidquam possum).

XXI.

Brüssel, 19. November 1531.

Burscher, Spicilegia autographorum. Spic. XI, pag. XI.

Jakob Jaspar an Erasmus.[1]

. . . . . Gaudeo Hilarium nostrum Bertulphum[2] redisse in gratiam cum Dantisco[3] denuo, cohabitat ei iam . . . . . .

Heus tu, unum est etiam, quod te clam esse nolo, scripsit Ioannes Campensis,[4] professor hebraeus, in totum psalterium quod omnes probant. Nuper in quodam prandio aderat Cardinalis Leodiensis[5] et episcopus Panormitanus.[6] Cum multis aliis rogavit Dantiscus ipse privilegium imprimendi illas Campensis annotationes ab ipso Panormitano. Respondit quidem supinus Theologaster sat commentariorum in psalmos. Intercepit hominem statim Dantiscus quaerens enodationes aliquot locorum, nescivit commentarios suos, tandem admisit Panormitanus, ut quingenta exemplaria imprimerentur solum, idque non gratis. Respondit Dantiscus, Culmensis episcopus, tunc: „Estis boni homines, qui invidetis orbi christiano tantum boni, si Titelmanus,[7] inquit, aut Eustachius Sichen[8] aut alius indoctissimus monachus scriberet illud, non esset opus rogare vos, ut imprimeretur, quod calamum in Erasmum stringunt, ob id non ultra rogabo, sed non quingenta, immo quinque milia curabo imprimi meo solo sumptu et mittam ac dabo gratis omnibus episcopis, oratoribus, universitatibus et regibus totius Christianitatis, curabo per illos imprimi, qui vestra privilegia non magnifaciunt.“ Inquit, et piscibus magis *ἀφωνότεροι* facti sunt, posteaquam audierunt, illum velle omnino curare imprimi. Hebdomada superiori cum irem Lovanium, dedit mihi Dantiscus litteras et nummos, quos darem Rescio[9] pro quibusdam rebus, quas impressit pro illo. „Miror“, dixi, „Magnificentiam tuam tam audacter locutum Leodiensi et Panormitano“. „Quid“, inquit, „mihi cum ipsis? Sunt episcopi et ego habeo Caesarem mihi non minus faventem atque illis, habeo regem meum Poloniae“ . . . . .

[1] Jakob Jaspar, ein Däne aus Aarhus, war bei Nikolaus Olah, damaligem Sekretär und geheimem Rat der Statthalterin Maria von den Niederlanden, Privatlehrer der griechischen Sprache. Nikolaus Olah, der auch im Briefwechsel mit Erasmus stand, wurde später Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn. [2] Ein unbedeutender Poet aus Gent, mehr seiner Trunkenheit, als seiner Gedichte wegen bekannt. Vgl. Opp.



III, 937, 943. [3] Johann von Höfen, gen. Dantiscus (1485—1548), bekannter polnischer Diplomat und humanistischer Dichter, Bischof von Kulm und Ermland, ein warmer Mäcen von Künstlern und Gelehrten, mit denen er einen ausgebreiteten Briefwechsel unterhielt. Vgl. Czaplicki, De vita et carminibus I. de Curiis Dantisci. Vratislaviae 1855. [4] Johann van Campen (1490—1538) war Professor der hebräischen Sprache in Löwen, mit Dantiscus eng befreundet. Über ihr Verhältnis s. Hipler, Beiträge zur Geschichte des Humanismus aus dem Briefwechsel des Dantiscus (Zeitschr. für Gesch. u. Altert. Ermlands. B. IX. S. 471 ff.), wo 19 Briefe van Campens an Dantiscus abgedruckt sind. Über die hier erwähnte Psalmenparaphrase vgl. besonders Nr. 2, 7, 9—14, 17 und 18. Sie erschien, Dantiscus gewidmet und von ihm in einem einleitenden Epigramm empfohlen, zuerst in Nürnberg im J. 1532 und erlebte über 30 Auflagen. Über Campen vgl. noch Nève, Le collège de trois langues in Mémoire de l'université de Louvain S. 235—238, über seinen Aufenthalt in Krakau und seine dort erschienenen Schriften Jocher, Obraz literatury i nauk w Polsce. B. II, S. 26, 34, 161. [5] Eberhard von der Mark. [6] Johann Carandolet, Erzbischof von Palermo (1520—1544). [7] Franz Titelmann, Professor der Philosophie und der heil. Schrift zu Löwen, schrieb 1530 eine Epistola apologetica pro opere Collationum ad Desiderium Erasmum. Vgl. Hipler, l. c. S. 486, wo Campen gerade Titelmann, der in diesem Jahre selbst einen Psalmenkommentar herausgegeben hatte, als Urheber der gegen ihn eingenommenen Stimmung des Erzbischofs von Palermo vermutet. Vgl. auch Durand de Laur I, 583. [8] Eustachius de Zichenis in Brabant (Van der Rivieren) war Dominikanerprior in Löwen. Über ihn s. Quétif-Echard, Scriptores ord. Praedic. II, 106a, nach Opp. III, 1747 ein Gegner klassischer Bildung. [9] Rutger Rescius, Professor der klassischen Sprachen am Collegium trilingue zu Löwen.

XXII.

Basel, 4. Februar 1532. Krakau, Czartoryskisches Archiv. C. N. Ms. 47. Nr. 17.

Erasmus an Tomicki.

S. P. Ornatissime Praesul. Tametsi nihil erat novi, quod ad te scriberem, tamen posteaquam praeter spem obtigit vir egregius Erasmus, Abbas Sanctae Clarae,[1] qui pro sua humanitate ultro invitavit, ut amicos per ipsos salutarem, non existimavi mihi committendum, ut ad suos sine meis litteris rediret, praesertim quum hac de causa non gravaretur hic noctem unam commorari. A proximis litteris, quibus mihi Severini Boneri filium commendaras,[2] nihil huc abs te perlatum est. Fortassis

ad vos quoque demanarunt, quae Albertus Pius, homo male feriatus, in me scripsit Lutetiae.[3] Quibus successerunt censurae Sorbonicae, titulo facultatis,[4] quum revera negotium hoc geratur per Bedam,[5] hominem simpliciter odio lymphatum, cum tribus theologis, quos sibi habet additos, ubique privati affectus vitiant publicam utilitatem. Scio plerosque theologos pudere illius editionis. Sciebam, quid merebatur Bedae malicia, ego tamen hoc honoris habere volui titulo facultatis, ut summa cum moderatione responderem, tametsi iam ad pleraque responsum erat. Hieronimus Aleander, Episcopus Brundisinus, nunc Legatus Apostolicus apud Caesarem, iam olim spirat impotens in me odium,[6] nec dicere possit, quare. Nunc irritatior, quod Ciceronis maiestatem dicar laesisse in dialogo, cui titulus Ciceronianus.[7] Sunt praesertim apud Italos qui hoc agunt, ut non minus discordiae sit inter studiorum cultores, quam inter dogmatum professores. Mitto Rev. Celsitudini Tuae libellum et Sorbonicis censuris et Alberti Pii calumniis respondentem,[8] magis obstiti in Germania sectis, quam sexcenti theologi, ac pro officio talem mihi referunt gratiam, Ecclesiae ut sibi videntur columina. Sed vivit Christus, agonotheta noster, cui certamus, ab hoc speramus brabeon, idque brevi, nam hoc domicilium in dies collabitur. Reverendissimam Amplitudinem Tuam Dominus diu servare dignetur incolumem. Egregiis Vestrae Poloniae victoriis[9] toto pectore applaudimus. Datum apud Friburgum Brisgoviae, quarto die Februarii. Anno a Christo nato Millesimo Quingentesimo trigesimo secundo.

Adresse: R. D. D. Petro, episcopo Cracoviensi, Poloniae regis ac regni cancellario. In Polonia.

[1] Abgedruckt findet sich dieser Brief in der neuerdings erschienenen Publikation von Wierzbowski „Materyały do dziejów piśmiennictwa polskiego. Warszawa 1900. S. 326. Leider konnte das Werk, welches manche bisher ungedruckten Erasmiana bringt, nur in beschränktem Maſse für diese Arbeit verwertet werden. [2] Vielmehr Clarae Tumbae. Gemeint ist Erasmus Ciołek, Abt des Cistercienserklosters Mogiła (lateinisch Clara Tumba) bei Krakau. Er hatte auf der Rückreise aus Rom in Begleitung des Jakob Growicki, Kustos an der St. Ägidikirche zu Krakau, bei Erasmus vorgesprochen. Entweder damals oder im folgenden Jahre schenkte er dem Gelehrten ein kostbares, heute noch im Baseler Nationalmuseum aufbewahrtes Besteck. Vergleiche darüber Kopera, Dary z Polski dla Erazma z Rotterdamu, S. 19—24, und den Brief des Growicki an Erasmus weiter unten S. 325. Über Erasmus Ciołek s. Hoszowski, Obraz życia i zasług opatów mogilskich Kraków. 1867. S. 31—34. [3] Vom 17. August 1531. Vgl. Jahrbuch XV, S. 219

[4] Alberto Pio, Fürst von Capri, später vertrieben, seit 1525 litterarischer Gegner des Erasmus. Vgl. über diesen Streit die eingehende Darstellung bei Hermann von der Hardt, Historia litt. Reformat. Francofurtii et Lipsiae p. I. 107, 180. Die hier erwähnte Schrift ist betitelt: Alberti Pii 23 libri in locos lucubrationum variarum D. Erasmi, quos censet ab eo recognoscendos et retractandos. Parisiis m. martio 1531. [5] Unter dem Titel: Determinatio facultatis theologicae in scola Parisiensi super quampluribus assertionibus Erasmi. Parisiis, m. julio 1531. Eine Übersicht der Thesen s. Opp. omn. IX, col. 815. [6] Über Natalis Beda vgl. Jahrbuch XV. S. 212, Note 7. [7] Er war dreimal als päpstlicher Legat in Deutschland gegen die Reformation thätig. Über das gespannte Verhältnis beider Männer vgl. jetzt Paquier, Érasme et Aléandre in den Mélanges de l'archéologie et de l'histoire publiées de l'école française de Rome. XV, 356 sq. [8] Ciceronianus sive de optimo genere docendi, zuerst 1528 gedruckt. Über diesen litterarischen Streit, der gegen Erasmus so viele Gegner in den Harnisch rief, vgl. Feugère, Erasme S. 427 ff. Speciell handelt darüber Lenient, De bello Ciceroniano apud recentiores. Parisiis 1855. [9] Auf die Determinationes der Sorbonne (vgl. Note 4) erwiderte Erasmus in der Schrift: Declarationes ad censuras Lutetiae vulgatas sub nomine facultatis theologicae Parisiensis. Basileae 1532. Pio antwortete er in der „Apologia adversus rhapsodias Alberti Pii, quondam Carporum principis. Basileae 1531". [10] Gemeint ist der glänzende Sieg der Polen über Petryłło, den Woywoden der Moldau, bei Obertyn im August 1531. Vgl. unten im Briefe des Ephorinus S. 318.

XXIII.

Krakau, 4. Februar 1532. Breslauer Rehdigerana. Cod. 254. fol. 67. Original.

Johannes Benedicti an Erasmus.[1]

Pro comperto habeo nullo litterarum genere minus ac laudatricibus te litteris delectari, vir undecunque doctissime et humanissime, quod toto orbe terrarum cum virtus tua egregia, tum doctrina insignis sint notissima, cuius humanitate multorum relatione ac scriptis inspecta non sum veritus vel rudi stilo et inculto sermone eum aggredi, talem sperans futurum mihi, qualem se omnibus praestare semper consueverit. Et eo maxime, quod de rebus summe necessariis acturus sum temporibus istis, ad quae fines saeculi pervenere, quibus omnes nil non vel impune agunt, quod non prophetae dumtaxat spiritu divino praeviderunt. Sed et philosophi acta humana, longe antequam venissent, praedixere et cum primis magister[2] Ioannes Glogoviensis,[3] olim

Wirksamkeit als eine mit anderer Thätigkeit sich mischende auf; hingegen wird bei den anderen Werken der Natur oder der Kunst, bei denen die Materie in ihrer Wesenheit keineswegs zur Existenz geführt wird, sondern das neue Ganze durch Umwandlung aus der Materie entsteht, die Schöpfung nur vorausgesetzt.

Doch es können sich gegen das Ausgeführte Zweifel erheben. Denn da das Sein der Zielpunkt der Schöpfung ist, wie gesagt wurde, und da nicht blofs das zusammengesetzte Ganze in seiner selbständigen Einzelnatur Sein hat, sondern doch auch die Materie selbst und auch die Accidentien selbst, so scheint es, dafs die Schöpfung sich auf die Materie und die Accidentien erstreckt; alles nämlich, was in den Dingen eine Wesenheit hat, mufs notwendig das Sein durch die Natur seiner Wesenheit haben; wenn es aber dasselbe von anderswoher erwirbt, kommt nichts in seinen Besitz.[1] Wenn man nun sagt: die Materie ist eine Wesenheit, jedoch ohne Sein, so liegt darin logisch ein sich widersprechender Inhalt; denn was eine Wesenheit ist, scheint doch irgendwie zum Seienden zu gehören, und was ein Seiendes ist, hat das Sein; was aber ohne Sein ist, hat das Sein nicht.[2] Und so scheint es, dafs die Wesenheit, die ohne Sein gedacht wird, das Sein zugleich habe und nicht habe.

Zur vollen Klarstellung dieses Punktes ist in Erwägung zu ziehen, dafs zwar jenes, was bei der specifischen Natur noch etwas aufser ihr Gelegenes ist, ein ihm neu Hinzugekommenes besitzen kann, wie Boethius lehrt, dafs aber das Sein selbst nichts in sich dulden kann, was nicht zu demselben gehört, weshalb denn auch das Sein, welches Sein ohne Verschmelzung

---

[1] „necessario esse habebunt per naturam essentiae suae." Thomas meint damit natürlich nicht eine Selbstursächlichkeit bezüglich des actus essendi: er spricht ja hier von einer creatio terminans ad materiam et accidentia. Er will nur sagen: In der Welt des Seienden hat jedwede essentia das Sein als eine Gabe, die formaliter ihr in ihrer essentia zugedacht ist; wenn sie es also unter einem anderen Gesichtspunkte empfängt, so empfängt sie nichts. Nun ist aber in der Welt des Seienden, die durch die erste Schöpfung entsteht, die materia prima eine essentia und hat folglich das esse. Ergo mufs dieses esse ihr als dieser essentia zukommen, und die creatio erstreckt sich also auch auf die materia prima mit ihrem esse, und nicht blofs formaliter auf das Ganze mit seinem esse. Thomas antwortet nun im folgenden auf diesen Einwurf, den er sich selber macht.

[2] Hierin liegt der kontradiktorische Inhalt, der nach dem Einwurfe sich im System von Thomas ergeben soll.



ist,[1] was Gott eignet, das Einfachste ist.[2] Da aber in gewissen Dingen außer der Natur der Sache noch etwas sich findet, was ihr gleichsam[3] beigegeben wird, so ist es gewiß, daß jene Sache nicht eins ist mit ihrem Sein,[4] und das eignet jeder geschaffenen Natur. Denn in jedem geschaffenen Dinge gibt es außer dem zur Species Gehörigen gewisse Accidentien, worin jegliches Geschöpf sich von Gott unterscheidet. Des weiteren findet sich noch in den zueinander verglichenen Dingen Unterscheidung: denn in gewissen Dingen ist Einzelwesen und dessen Natur, wie diese[5] zu dem Genus des Dinges gehört, ein und dasselbe, obgleich das Einzelwesen Subjekt von Accidentien ist, und so ist das Einzelwesen von seiner Natur unterschieden,[6] weil so in dem Einzelwesen die Species und deren Besitzer notiert wird und alles, was dem Einzelwesen folgt, und das sind alle Accidentien, welche das Individuum begleiten.[7] Aber das Einzelwesen und die Natur selbst[8] sind ein und dasselbe, und dieses entspricht einfachhin der begrifflichen Auffassung von der Species und dem auf sie gehenden Individuum.[9] In anderen

---

[1] nämlich ohne Verschmelzung mit etwas von der Natur oder quasi-species des Seins Geschiedenem oder Unterschiedenem ist.

[2] Ein Ding, welches außer dem in dem specifischen Wesensbegriff Enthaltenen noch etwas besitzt, deutet evident darauf hin, daß es auch noch eine weitere zum specifischen Wesensbegriff nicht gehörige ratio empfangen könne. Hat Sokrates außer der humanitas auch noch die Socrateitas, so kann diese auch noch die scientia u. s. w. erhalten.

[3] gleichsam. zum Unterschied von den Accidentien.

[4] Denn in Sokrates liegt auch die humanitas, und es müßte dann diese in der Supposition notwendig identisch sein mit dem esse, und Sokrates könnte nicht mehr ut talis existieren. Es wäre das esse des Sokrates zugleich identisch mit der humanitas und der non-humanitas, der Socrateitas.

[5] als Species oder quasi-Species. So ist die angelica natura, wie sie der Engel Gabriel besitzt, untergeordnet dem Genus: angelica natura im allgemeinen, wozu die verschiedenen Engel als Species oder quasi-Species gehören.

[6] weil diese ja keine Accidentien aufweist.

[7] Notabene ist hier nur die Rede von den natürlich notwendigen Accidentien, nicht von den frei hinzugefügten oder nachträglich erworbenen, ja nicht einmal von denen, welche in der Ordnung der Natur auf die zu allererst erforderlichen, notwendig zwar, aber nur als weitere Ausstattung, folgen. So sind hier die Erkenntnisbilder der Engel nicht notiert.

[8] wie früher Thomas sagte: „secundum id quod ad genus pertinet rei".

[9] Der Grund ist einleuchtend. Der Engel Gabriel wird ja nicht erst durch die ihm zufallenden Accidentien res naturae, wie schon aus dem unmittelbar vorher von Thomas Ausgeführten ersichtlich ist. Accidentien können nirgends in re substantiali den Abschluß zur Individua-

Wesen aber, wie in den materiellen Dingen unterscheidet sich das Individuum, das Einzelwesen in der Welt des Seienden, von der Natur selbst nicht blofs durch die Accidentien,[1] welche das Individuum begleiten, wozu die Quantität und ähnliches gehört, sondern durch etwas, was zum Genus des Dinges gehört.[2]

Und sowie in ihnen nicht von einem Einfachen der Grund für ihre Einreihung in das Genus und für die Form der Differenz gewonnen wird — es wird ja im Gegenteil von der Materie das Genus hergeleitet[3] und von der Form die Differenz —, so rührt in ihnen von etwas anderem das Sein als Species, von der Form nämlich, von etwas anderem aber der Gehalt der Individualität, der ja von der Materie kommt, her.[4] Die Form nämlich verursacht die Species, und deshalb[5] wird der Differenz die Verursachung der Species und der Materie jene des Individuums beigelegt. Es ist also offenbar, dafs in den stofflichen Dingen das Einzelwesen von seiner Species durch etwas in ihm, was zu seinem Genus gehört, sich unterscheidet, und nicht blofs durch die Accidentien. In den einfachen Wesenheiten hingegen unterscheidet sich das Individuum blofs durch die Accidentien von der Species[6] und nicht durch etwas in ihm, was zu seinem

---

lität kausieren. So hat denn der Engel formaliter nur das, was seiner Natur eignet, materialiter aber hat er mehr. Thomas stellt aber über die Dinge in letzterer Hinsicht seine Erwägung an, nach ihrer vollen realen Seinswirklichkeit.

[1] wie sich der Engel unterscheidet, nicht als Individuum, sondern qui est individuum, mit Fleisch und Blut, sozusagen in vollster, realster Wahrheit, die auch die Accidentien erheischt. Ohne diese ist der Engel durchaus identisch mit seiner specifischen Natur.

[2] Sokrates unterscheidet sich von der humana natura nicht etwa durch blofse Accidentien, sondern durch die im Genus (animalitas) liegende Teilsubstanz der Materie, wie sie ein Verhältnis zur Bezeichnung durch die Quantität in dieser Substanz aufweist (materia quantitate signata).

[3] Weil ja eben z. B. in der animalitas die Materie noch nicht die abschliefsende, endgültige Form empfangen hat.

[4] Es kann ja auch dieser Abschlufs nur in einem Abzuschliefsenden, Potentiellen wurzeln, und als solches bleibt bei der Species nur die Materie übrig. Man sieht, wie bei Thomas eiserne Konsequenz herrscht und ein Princip noch in den letzten Ausläufern sich zeigt.

[5] weil von der forma ja auch die differentia kommt, wie Thomas kurz vorher bemerkte.

[6] Es ist hier die Rede von dem materialiter, nicht formaliter, physisch, nicht metaphysisch genommenen Individuum. Nach letzterer Beziehung ergibt sich eine absolute Identität, weil eben die Species zu Individuen nicht hinabsteigt, sondern in dem einen Individuum ganz erschöpft ist, so dafs das eine Individuum auch absolut die Species darstellt.

Genus gehörte,[1] und deshalb sind in ihnen so viele Species, als es Einzelwesen gibt. Aber weil gesagt wurde, dafs das Genus von der Materie herrühre und die Differenz von der Form, und dafs die Materie das Individuum begründe und die Form die Species verursache, soll man wissen, dafs es dasselbe ist, sagen: Die Differenz kommt von der Form her, und: Die Form begründet die Species.[2] Denn die specifische Differenz wird in ihrer Anwendung die Species selber. Und es ist gleichviel, sagen: Das Genus stammt von der Materie, und: Die Materie verursacht das Individuum; denn das Genus entsteht durch einen Akt des Verstandes, der da das Allgemeine von der Einzelmaterie abstrahiert, die den Grund für die Einzelheit in einer Natur bildet.

Daher kommt es, dafs, wie die Materie in dem Entstehungsprozefs des Dinges ein Früheres ist als die Form, so auch das Genus der Differenz vorausgeht.[3] Aus dem Gesagten ist also ersichtlich, dafs nur in Gott Sein und Natur und Einzel-Wesenheit nach jeder Beziehung hin dasselbe ist. In den nicht stofflichen Wesen aber ist dasselbe Natur und Einzelwesen in Bezug auf all jenes, was zum selben Genus gehört.[4] In den zusammengesetzten Wesenheiten hingegen ist all das Besagte unter sich verschieden. In Gott also bezieht sich das Sein in

[1] Es ist das ja unmöglich, weil das genus oder quasi-genus des Engels eine reine Form ist, die als solche nichts Potentielles in sich enthält. Es kann ja auch deshalb zum Genus der Engel, um neue Formen in deren Species zu bewirken, die neue Form nicht so hinzutreten, wie sie z. B. zum animal hinzutritt, d. h. sie tritt nicht hinzu wie zu etwas Potentiellem, sondern nur als eine Entfaltung des implicite schon Gegebenen. Die Species der Engel kausieren ihr genus nicht in einer Subordination, sondern in ihrer Koordination. Mit einem Worte: Es ist nur ein genus sensu improprio vorhanden.

[2] Weil und insofern die Differenz von der Form herkommt, wird sie in ihrer Anwendung die Species. Es ist deshalb dasselbe, sagen: Die Differenz kommt von der Form her, und: Die Form begründet die Species.

[3] Es ist also das Verhältnis des Genus zur Species und Differenz nicht etwas blofs in der Vernunft Begründetes, sondern es basiert auf dem objektiven Verhältnis der Materie zur Form, nach welchem erst ein reales, reines Vermögen da sein mufs, damit bestimmte Seinsformen resultieren können. Die Kämpfe um Nominalismus und Realismus waren also nicht blofs rein logische Spitzfindigkeiten, sondern hatten die höchste metaphysische Bedeutung und Rückwirkung. Der Nominalismus und Konzeptualismus vernichtet auch das Körpersystem der Scholastik.

[4] Damit ist also wieder die Identität für die Accidentien ausgeschlossen. Übrigens könnte das: in omnibus quae ad idem genus pertinent — vielleicht bedeuten: in allen zum selben Genus gehörenden Wesen.

gleichmäfsiger Weise auf die Natur selbst und auf das Einzelwesen der Natur.[1] Und deshalb hat die göttliche Natur das Sein nicht ausgehend von einem Einzelwesen der göttlichen Natur, und deshalb ist die göttliche Wesenheit im Besitz des Seins, wenn sie auch nicht als das das Sein Besitzende, sondern als dasjenige ausgedrückt wird, wodurch sie etwas ist.[2] Dafs aber die göttliche Wesenheit der Träger des Seins sei, ist offenbar, da nichts wirkt, aufser es habe Sein. Da also die göttliche Wesenheit alles schafft und regiert, hat sie notwendigerweise Sein.[3]

---

[1] Man könnte meinen, das wäre auch beim Engel der Fall. Dist. Es ist der Fall, wenn Species und Individuum formaliter betrachtet werden: transeat; es ist der Fall, insofern Species und Individuum materialiter, physice genommen werden: nego. Denn in dieser Beziehung erfafst das Sein zuletzt des Engels Accidentien. Weil aber in der physisch betrachteten Gottheit das Sein gleichmäfsig auf Natur und das Einzelwesen geht, folgt, dafs es in Gott keine Accidentien gibt. Und deshalb ist die göttliche Natur auch nicht eine individuelle im gewöhnlichen Sinne. Hätte der Engel Gabriel z. B. keine Accidentien, so ginge das Sein gleichmäfsig auf Individuum und Natur, und da dies reine Form ist, so würde sich auch das Sein als reines, absolutes, unbeschränktes Sein darstellen müssen, wenn es nicht auch wahr wäre, dafs die Natur des Engels Gabriel z. B. nicht einfachhin natura angelica, sondern quaedam natura angelica, nicht einfachhin pura forma, sondern quaedam pura forma ist. Indem aber so die blofse Natur mit dem sie ausfüllenden Individuum notiert wird und die Accidentien unberücksichtigt bleiben, erscheint die metaphysische Ordnung. Es ist also nun auch bezüglich dieser zu untersuchen, ob in ihr das Sein gleichmäfsig auf die Natur (quaedam natura angelica) und das Einzelwesen gehe. Und auch so ist die Frage zu verneinen. Denn das Sein geht auf die Natur nur nach der in ihr ausgesprochenen, explicite notierten Beschränkung, auf das Einzelwesen aber nur nach dem, was in ihm an und für sich liegt. Nun aber liegt in ihm an und für sich keine Beschränkung, da ein Einzelwesen nicht notwendig irgend eine Beschränkung zu haben braucht, wie Gott zeigt, sondern die in ihm liegende Beschränkung hat es in unserem Falle nur wegen der Natur (quaedam natura angelica) auf die es geht. Es mufs also die Natur das Einzelwesen als sich konform herausarbeiten, schaffen, um überhaupt das Sein empfangen zu können. Deshalb ist es wahr, dafs die Wesenheit vom Individuum aus das Sein empfängt. Bei Gott aber trifft dies nicht zu, wie Thomas im folgenden lehrt.

[2] nämlich in minder genauer Ausdrucksweise, wie wenn man z. B. sagt: Gott ist weise, gerecht u. s. w. Damit wird in mangelhafter Ausdrucksweise die Wesenheit und etwas aus der Wesenheit Hervorgehendes bezeichnet, „ut quo aliquid est“, also das Sein in Gott geteilt, folglich die Wesenheit nicht mehr als habens esse aufgefafst, folglich auch gleichsam ein Suppositum in Gott gesetzt, durch welches Gott das Sein und edwede Seinsweise hätte, „ut quo aliquid est“.

[3] Da die göttliche Wesenheit alles Sein schafft und erhält, ist sie in abschliefsender Weise für sich Träger des Seins.

Daher ist es auch nicht notwendig, in dem Göttlichen[1] ein Einzelwesen der Wesenheit anzunehmen, auf dafs die Wesenheit das Sein haben könne,[2] obgleich sie selbst nicht die Seinsweise einer selbständigen Einzelnatur hat, wie es einer solchen zukommt, das Sein zu haben,[3] weil dies ja die Vollkommenheit der göttlichen Wesenheit ist, ihr Sein zu sein, und deshalb ist sie nicht blofs das, wodurch sie etwas ist, sondern sie ist auf vollkommene Weise[4] Träger des Seins und hat das vollkommene Sein[5]. In den einfachen Wesen hingegen mufs wegen des angegebenen Zusammenfallens von Einzelwesen und[6] Wesenheit und wegen des begrifflichen Unterschiedes zwischen ihnen die Wesenheit das Sein einfachhin haben, gleichwie dies auch für das Einzelwesen gilt.[7] Aber weil sie begrifflich sich unterscheiden — die Wesenheit nämlich ist das, wodurch etwas ist, das Einzelwesen aber das, was Sein hat[8] — wird, weil die Wesenheit nicht ihr Sein ist, von ihr gesagt, dafs sie ihr Sein vermittelst des Einzelwesens habe, mit dem sie jedoch real zusammenfällt, wie gesagt wurde.[9]

[1] in divinis.

[2] weil eben die Wesenheit unmittelbar durch sich Träger des Seins ist.

[3] Man könnte nämlich sagen: allerdings gibt es kein Suppositum in Gott, wie in den geschaffenen Dingen dasselbe das Sein hat, gleichwohl ist die göttliche Wesenheit identisch mit einem Suppositum, wodurch sie erst des Seins fähig und teilhaftig wird, und mufs daher so das Sein haben. Nego: est esse.

[4] weil Identität zwischen essentia und suppositum mit Auschlufs des „habere quocumque modo esse" herrscht.

[5] weil sie das esse primum, das esse actus puri hat.

[6] specifischer.

[7] Das Sein ist ja bei ihnen ein verursachtes. Vgl. ein wenig zurück: „Quod autem essentia divina sit habens esse."

[8] Die Wesenheit ist Suppositum nach Thomas, insofern sie als der Träger und Inhaber des empfangenen Seins erscheint, wobei von der Art und Weise, wie dies zugeht und ermöglicht wird, noch abgesehen wird. Aber der Inhaber einer Wesenheit ist ein solcher nur durch die in ihm niedergelegte Wesenheit, sowie er auch den actus essendi nur hat, weil notae sociabiles eine Wesenheit zustande bringen. Es ist aber auch klar, dafs, je mehr eine Wesenheit rein aus dem Inhalt der Wesenheit heraus und mit Ausschlufs anderer Elemente Besitzer des actus essendi werden kann, sie in sich um so mehr als Suppositum erscheint. Deshalb ist der mit seiner Species identische Engel Gabriel ein vollkommeneres Suppositum als Petrus.

[9] Nach Thomas kommt also jeder nicht-göttlichen Wesenheit mit Rücksicht auf das Verhältnis ihres actus essendi zum göttlichen an und für sich die Möglichkeit zu, Supposita in einer Species haben zu können. Ist dies aber ausgeschlossen, so ergibt sich das erst aus dem Begriff dieser bestimmten Wesenheit. Und es ist selbst dem Engel der Begriff des suppositum nicht vollständig fremd, wie Thomas lehrt.

In den stofflichen Dingen hingegen, wo Einzelwesen und specifische Wesenheit unterschieden sind,[1] und beides vom Sein, wie gesagt wurde, hat die Wesenheit nur in der Einzelwesenheit,[2] welcher es zukommt, Sein zu haben, Seinsbestand; immer nämlich kommt es dem Einzelwesen in jeglicher Wesenheit zu, das Sein in der betreffenden Wesenheit zu haben.[3] Die Wesenheit aber als Träger des Seins und das Einzelding im Genus der Substanz ist die erste Substanz, nach dem Philosophen,[4] in der Schrift von den obersten Seinsgattungen, der es zukommt, ganz selbständig für sich selbst zu existieren, und nicht in einem anderen zu sein, sei es nun als Accidens oder als Teil: und nicht blofs das; sondern es kommt ihr auch zu, dafs sie nicht von anderen ausgesagt werde, ein Umstand, durch den sie sich von einer anderen Substanz, der zweiten, unterscheidet, die von anderen ausgesagt wird, obgleich sie nicht in anderen ist.

Da es also der Einzel-Wesenheit im Genus der Substanz eigentümlich ist, selbständig zu sein für sich selbst, — es existiert nämlich alles andere, wie die Accidentien und die Teile der Substanz und selbst die allgemein gefafste Substanz, die eine Schöpfung des Intellektes ist, nicht selbständig für sich, sondern in Abhängigkeit von der ersten Substanz, nach deren Aufhebung unmöglich noch irgend eine der gedachten Formen in der ihr eigentümlichen Seinsweise zurückbleiben kann: es bleibt nämlich nicht mehr die Species „Mensch“ noch das Genus „sinnbegabtes Lebewesen“ übrig, wenn einmal alle dazu gehörigen Einzelwesen aufgehoben werden, noch kann auch im selben Falle etwas zurückbleiben, was die Seinsweise eines Teiles oder eines Accidens hat —, so ist in den stofflichen Dingen die Wesenheit nicht selbständiger Träger des Seins,[5] da sie von ihrem Sein verschieden ist, sondern eben das Einzelwesen hat Sein, und von ihm unterscheidet sich wieder die Wesenheit selbst. Deshalb folgt auch in den stofflichen Dingen das Sein der Wesenheit nur insoweit, als die Principien der Wesenheit, nämlich Materie

[1] Nämlich realiter, ein Differenzgrad, der sonst nirgends vorkommt.

[2] weil sie eben in sich, in gewaltiger Differenz vom Engel, gar nichts zur Konstituierung des Individuums leistet, sondern blofse Voraussetzung ist.

[3] aber, wie der hl. Thomas schon mehrmals hervorgehoben hat, in sehr verschiedener Weise.

[4] Categ. 5. (2. a. 11 — 3. a. 7.)

[5] In dieser Beziehung unterscheiden sich substantia spiritualis und corporalis gar nicht; es trifft gleichmäfsig zu: essentia non habet esse.

und Form, das in seiner Existenz selbständige Einzelwesen, nämlich die erste Substanz ergeben,[1] die nicht von irgend etwas aufser ihm abhängig sein kann, sondern aus sich heraus im vollkommenen Seinszustande dasteht. Daraus ist ersichtlich, dafs die Teile der sinnbegabten Lebewesen, wie z. B. Hände und Füfse und ähnliches, die in der nächsten Anlage zu einem eigenen Seinsbestand sind, der allein durch die Loslösung vom Ganzen ohne Hervorbringung irgend einer neuen Wesenheit entsteht, ein anderes neues Sein haben,[2] welches der besagten Wesenheit[3] nicht folgte, weil ihre Principien[4] nicht ein wirklich existierendes Einzelwesen ergeben, oder die erste Substanz, der es allein zukommt, selbständig zu sein durch sich und nicht durch etwas anderes, da die Wesenheit das Sein nur durch das selbständige Einzelwesen besitzt, dem es zukommt, das Sein zu haben, wie gesagt wurde.[5] Aus dem Gesagten ist also ersichtlich, dafs man nicht sagen darf, dafs ein jegliches, von dem eine Aussage gebildet werden kann, Sein habe in der Welt der wirklichen Dinge, ich sage, ein Sein, das der Wesenheit folge.[6] Wenn deshalb gesagt wird, die Blindheit ist im Auge, so wird damit nicht ausgedrückt, die Blindheit habe ein der Wesenheit folgendes Sein, da die Beraubung keine Wesenheit hat, sondern

[1] nämlich insofern sie im Suppositum sind und an dessen ratio teilnehmen.

[2] Sie ergeben für das Einzelwesen die erforderliche Identität in der Natur, und eben deshalb läfst auch der formale Träger des Seins die Wesenheit, welche conditio sine qua non ist, an dem Sein participieren. Man sieht auch hierin wieder den realen Unterschied zwischen essentia und exsistentia durchleuchten! Übrigens ergänzen diese Ausführungen von Thomas die früher in diesem Kapitel von ihm aufgestellten Lehren über das Verhältnis des Seins zu den verschiedenen Principien des Dinges, Materie, Form u. s. w.: sie ergänzen sie und erläutern sie.

[3] insofern sie rein als Wesenheit erscheint.

[4] insofern nur die Wesenheit gefafst wird. Die Wesensprincipien ergeben das Einzelwesen nicht formaliter, sie sind nur die Voraussetzung, auf dafs in dem Individuum die Identität in der Natur gewahrt werde. Auch ergeben sie nicht das Sein, sondern Träger des Seins zu sein kommt nur dem Individuum zu. Vielleicht hat Thomas letzteres vor allem im Auge.

[5] Thomas betonte dies schon öfters in diesem Kapitel. Da aber bei den stofflichen Wesen die specifische Wesenheit und das Individuum nicht wie bei den Engeln zusammenfallen, so trifft es bei ihnen noch viel mehr zu: „essentiam non habere esse nisi per suppositum".

[6] Da der geschöpflichen Wesenheit rein als solcher das Sein ja nicht folgt, so folgt es noch viel weniger einem ad instar essentiae gedachten ens rationis, der caecitas z. B., wie Thomas im folgenden ausführt.

es wird damit vielmehr ausgedrückt, daſs das Auge eines gewissen Seins entbehre.

Desgleichen wird mit der Aussage: „Die erste Materie ist ein Nicht-Seiendes bloſs in bedingter Weise“, nicht bezeichnet, daſs irgend ein Sein der Wesenheit der Materie selber folge, weil Sein ein Verwirklichendes ist, das in der ersten Materie ihrer Natur wegen nicht befunden werden kann, da sie eine reine Anlage ist, sondern es wird damit ausgedrückt, daſs die Wesenheit der Materie der Beraubung unterstellt ist,[1] um derentwillen sie ein Nicht Seiendes genannt wird, nicht aber einfachhin ein Nichts, sondern ein Nicht-Seiendes innerhalb eines Genus, während die[2] Beraubung ein Teilnehmen an dem einfachhin Nicht-Seienden ist, das da das zweite Glied im kontradiktorischen Gegensatz ist und der Beraubung verwandter ist als das zweite Glied im konträren Gegensatz, welches etwas in die Welt der seienden Formen setzt. Und deshalb sagt der hl. Augustinus,[3] daſs die Materie fast nichts ist, was Wahrheit hat ob der ihr anklebenden Beraubung. Aus dem Gesagten nun ist es leicht, die oben erhobenen Einwürfe zu widerlegen. Das allein nämlich wird dem schöpferischen Akte unterstellt, was Sein hat, und das ist das Einzelwesen oder die erste Substanz, der es eigen ist, das Sein selbständig zu haben. Der Materie aber wird das Sein nur zuerkannt, insofern sie es durch ein solches selbständiges Einzelwesen hat, und das Gleiche gilt für die Accidentien. Und deshalb werden sie vielmehr miterschaffen genannt als erschaffen. Es liegt aber auch, wenngleich das Sein der Wesenheit nicht folgt, kein kontradiktorischer Gegensatz in der Aussage: Die Materie ist eine gewisse Wesenheit; denn wenn man sagt, daſs die Materie eine *gewisse* Wesenheit ist, so wird etwas nach dem ihm Wesentlichen von sich selber ausgesagt, weil die Materie ihre Wesenheit ist: und das trifft bei allen einfachen Dingen zu.[4] Dadurch wird aber nicht bezeichnet, daſs irgend ein Sein der Wesenheit folge, weil in jedem geschaffenen Dinge das Sein

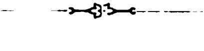
[1] Hier ist Beraubung in einem weiteren Sinne zu nehmen, wie im Kommentar zur Metaphysik. lib. X. lect. 6.

[2] strikt genommen.

[3] Confess. XII. c. 5.

[4] Thomas will sagen, daſs die materia prima und jede einfache Wesenheit insofern ganz ihre Wesenheit ist, als bei stofflichen Dingen die Wesenheit sich nur als solche mit Hinweis auf *zwei* komponierende Elemente ausweisen kann, während bei ersteren die einfache Wesenheit als einfache eben Wesenheit ist.

von dem Dinge selber sich unterscheidet. Und es ist auch nicht nötig, dafs, wenn in einer Aussage das „ist" gesetzt wird, dem ein Sein in der Wirklichkeit entspreche.[1]



ERASMIANA.

Beiträge zur Korrespondenz des Erasmus von Rotterdam mit Polen.

(Fortsetzung von Jahrbuch Bd. XV, S. 195—226.)

Mitgeteilt von

Lic. CASIMIR v. MIASKOWSKI,

Domvikar in Posen.

XIX.

Basel, 9. Oktober 1531. Leipziger Univers.-Bibl.

Anselmus Ephorinus an Erasmus.

Kaum habe Triebelmann[1] mit seinem Briefe an Erasmus die Stadt verlassen, da sei auch des Erasmus Schreiben eingetroffen; seinen darin ausgesprochenen Rat betreffs der Reise nach Speier[2] nehme er dankbar an. Er beklagt in weiterem den vorzeitigen Tod eines Sebastian[3] und rät Erasmus, um des Gemeinwohles willen seine Gesundheit zu schonen. Die unbegründeten Verleumdungen der Oecolampadianer betreffs seiner Briefe möge er gering achten, Herwagen,[4] dessen Interessen hier auf dem Spiele ständen, habe ihn unnötigerweise zu sehr beunruhigt. Die Abreise nach Speier habe er bis zur Rückkehr Triebelmanns verschoben, er bitte Erasmus um Empfehlungen an seine Bekannten. Für des Erasmus wohlwollendes Anerbieten, die Parterrewohnung in seinem Hause zu beziehen, finde er nicht genug Worte des Dankes. Nichts könne ihm willkommener sein, doch

[1] So folgt denn der transmutatio per creationem et annihilationem der kontradiktorische Gegensatz, den von den Geschöpfen kausierten transmutationes nur der privative, konträre und relative. Thomas beweist dies in diesem Kapitel durch eine die höchsten Probleme berührende ungemein tiefe Spekulation.

sei es ihm unmöglich, das Anerbieten anzunehmen. Er habe in der Heimat noch zwei Brüder, beide Geistliche, wie wünsche er, dafs wenigstens einer bei ihm die Stelle eines Famulus einnehmen möge, doch seien beide schon in Jahren, der eine zähle nahezu 50, der andere 40 Jahre, dazu setze die beschwerliche und lange Reise diesen Plänen unüberwindbare Schwierigkeiten entgegen.

Er habe mit Stanislaus den siebenjährigen Bruder des Johannes,[5] nicht seinen Schüler[6] gemeint, einen sehr begabten Knaben, die Wonne seiner Eltern. In der Widmung des Terenz möge Erasmus seiner (des Anselmus) Bemühungen um Johannes gedenken und an beide Brüder die Mahnung richten, sie möchten den Tugenden des jungen Thronfolgers Sigismund[7] nacheifern, der eine wahrhaft fürstliche Gesinnung zur Schau trage, den Eltern werde er damit eine grofse Freude bereiten.

Wenn Sebastian etwas hinterlassen, was ihm gehöre, so möge es den Armen geschenkt werden, das übrige habe er beglichen. Er wünscht zu wissen, ob Erasmus den Becher aus Strafsburg erhalten habe; ob er die Feigen wünsche, habe er nicht mitgeteilt. Medizin werde er ihm aus den Apotheken gern schicken.

Er unterzeichnet sich auffallend:

Tuus et suus Anselmus Eph. Silesus, non Polonus.

[1] Wohl nur ein gewöhnlicher Briefbote, es ist sonst nichts über ihn bekannt. [2] Es ging damals das Gerücht, dafs ein Reichstag in Speier zusammentreten sollte. Vgl. Durand de Laur, l. c. I, 616. [3] Auch dieser junge Mann, der, wie sich aus dem Folgenden ergibt, bei Anselmus verschuldet war, wird sonst in der Korrespondenz des Erasmus nicht erwähnt. [4] Johannes Herwagen, Buchdrucker zu Basel, hatte die Witwe Johann Frobens geheiratet. Sehr günstige Urteile des Erasmus über ihn s. Opp. III, col. 1330 und 1448. Herwagen hatte im September dieses Jahres die Briefe des Erasmus in einer Folioausgabe u. d. T. „Epistolarum floridarum liber unus" herausgegeben. Über die in einigen derselben enthaltenen Äufserungen hatte sich Oecolampadius beleidigt gefühlt. Vgl. den folgenden Brief Nr. XX. [5] Boner. [6] Stanislaus Glandinus. Über die Widmung des Terenz vgl. Erasmiana I. S. 19–20. [7] Der spätere polnische König Sigismund August. Er war i. J. 1520 geboren und schon i. J. 1530 zu Lebzeiten des Vaters zum Könige gekrönt worden.

XX.

Basel, 19. Oktober 1531. Leipziger Univers.-Bibl.

Anselmus Ephorinus an Erasmus.

Wegen des verschlimmerten Gesundheitszustandes des Erasmus habe Amerbach selbst nach Freiburg reisen wollen, um zu sehen, wie es Erasmus ginge; erfreulicherweise sei er nach den neuerdings eingetroffenen Nachrichten wieder wohler.[1] Da noch immer wenige Teilnehmer zum Reichstage in Speier eingetroffen seien, wie anhaltende Gerüchte besagten, bleibe er länger, als er geglaubt, am Orte. Es stehe fest, dafs Ferdinand sich nach Heidelberg begeben habe und alle Gesandten der Fürsten an den kaiserlichen Hof geeilt seien. Die religiösen Umtriebe gestatteten ihm nicht, länger in der Stadt zu bleiben. Mit Gewalt müsse dem papistischen Regiment ein Ende gemacht werden, predige man jetzt offen auf den Strafsen. Die Züricher mit Glaucoplutos seien von den Kantonen geschlagen worden,[2] Glaucoplutos sei in der ersten Schlacht mit den besten und gelehrtesten, wie Karlstadt und anderen, gefallen; das Volk beginne die Oecolampadianer zu schmähen, welche es als die Urheber des Blutvergiefsens ansehe. Oecolampadius selbst habe neulich ganz verstört die Kanzel bestiegen und das Volk zur Bufse aufgefordert, es drohe der Stadt grofses Unheil. Er schien mehr zu stöhnen als zu predigen; er ermahnte das Volk zu öffentlichen Bittgebeten und Fasten.

Über einige seiner Briefe, welche in dem grofsen, von Herwagen herausgegebenen Werke gedruckt seien, habe sich Oecolampadius beleidigt gefühlt.[3] Amerbach werde ihm bei seinem Besuche das Nähere mitteilen. Über den Becher und die Lusitanischen Weine könne er nichts in Erfahrung bringen. Er erwarte seinen Brief und sichere Nachrichten über den Reichstag. Medizin gegen die Pest wolle er ihm gern schicken „si vel in massis, vel in tabulis, vel pulveribus exoptas“.

[1] Über diese Krankheit schreibt Erasmus an Bernhard von Gloess, Bischof von Trient: At simul inhorruit autumnus, aegre inclusus apud focum desidens languidum spiritum traho. Sub festum Michaelis (29. September) subito exortus Euro-Aquilo me coniecit in lectum. Opp. III, 1419. [2] Gemeint ist die Schlacht bei Cappel am 11. Oktober 1531, in welcher die Züricher von den katholischen Urkantonen gänzlich geschlagen wurden und Zwingli fiel. Die Nachricht vom Tode Karlstadts entspricht nicht den Thatsachen. [3] Vgl. im vorigen Briefe Note 4. [4] Es können auch Früchte aus Portugal gemeint sein (Neque de poculo neque de Lusitanicis subodorare quidquam possum).

XXI.

Brüssel, 19. November 1531.

Burscher, Spicilegia autographorum. Spic. XI, pag. XI.

Jakob Jaspar an Erasmus.[1]

. . . . . Gaudeo Hilarium nostrum Bertulphum[2] redisse in gratiam cum Dantisco[3] denuo, cohabitat ei iam . . . . . .

Heus tu, unum est etiam, quod te clam esse nolo, scripsit Ioannes Campensis,[4] professor hebraeus, in totum psalterium quod omnes probant. Nuper in quodam prandio aderat Cardinalis Leodiensis[5] et episcopus Panormitanus.[6] Cum multis aliis rogavit Dantiscus ipse privilegium imprimendi illas Campensis annotationes ab ipso Panormitano. Respondit quidem supinus Theologaster sat commentariorum in psalmos. Intercepit hominem statim Dantiscus quaerens enodationes aliquot locorum, nescivit commentarios suos, tandem admisit Panormitanus, ut quingenta exemplaria imprimerentur solum, idque non gratis. Respondit Dantiscus, Culmensis episcopus, tunc: „Estis boni homines, qui invidetis orbi christiano tantum boni, si Titelmanus,[7] inquit, aut Eustachius Sichen[8] aut alius indoctissimus monachus scriberet illud, non esset opus rogare vos, ut imprimeretur, quod calamum in Erasmum stringunt, ob id non ultra rogabo, sed non quingenta, immo quinque milia curabo imprimi meo solo sumptu et mittam ac dabo gratis omnibus episcopis, oratoribus, universitatibus et regibus totius Christianitatis, curabo per illos imprimi, qui vestra privilegia non magnifaciunt.“ Inquit, et piscibus magis *ἀφωνότεροι* facti sunt, posteaquam audierunt, illum velle omnino curare imprimi. Hebdomada superiori cum irem Lovanium, dedit mihi Dantiscus litteras et nummos, quos darem Rescio[9] pro quibusdam rebus, quas impressit pro illo. „Miror“, dixi, „Magnificentiam tuam tam audacter locutum Leodiensi et Panormitano“. „Quid“, inquit, „mihi cum ipsis? Sunt episcopi et ego habeo Caesarem mihi non minus faventem atque illis, habeo regem meum Poloniae“ . . . . .

[1] Jakob Jaspar, ein Däne aus Aarhus, war bei Nikolaus Olah, damaligem Sekretär und geheimem Rat der Statthalterin Maria von den Niederlanden, Privatlehrer der griechischen Sprache. Nikolaus Olah, der auch im Briefwechsel mit Erasmus stand, wurde später Erzbischof von Gran und Primas von Ungarn. [2] Ein unbedeutender Poet aus Gent, mehr seiner Trunkenheit, als seiner Gedichte wegen bekannt. Vgl. Opp.

III, 937, 943. [3] Johann von Höfen, gen. Dantiscus (1485—1548), bekannter polnischer Diplomat und humanistischer Dichter, Bischof von Kulm und Ermland, ein warmer Mäcen von Künstlern und Gelehrten, mit denen er einen ausgebreiteten Briefwechsel unterhielt. Vgl. Czaplicki, De vita et carminibus I. de Curiis Dantisci. Vratislaviae 1855. [4] Johann van Campen (1490—1538) war Professor der hebräischen Sprache in Löwen, mit Dantiscus eng befreundet. Über ihr Verhältnis s. Hipler, Beiträge zur Geschichte des Humanismus aus dem Briefwechsel des Dantiscus (Zeitschr. für Gesch. u. Altert. Ermlands. B. IX. S. 471 ff.), wo 19 Briefe van Campens an Dantiscus abgedruckt sind. Über die hier erwähnte Psalmenparaphrase vgl. besonders Nr. 2, 7, 9—14, 17 und 18. Sie erschien, Dantiscus gewidmet und von ihm in einem einleitenden Epigramm empfohlen, zuerst in Nürnberg im J. 1532 und erlebte über 30 Auflagen. Über Campen vgl. noch Nève, Le collège de trois langues in Mémoire de l'université de Louvain S. 235—238, über seinen Aufenthalt in Krakau und seine dort erschienenen Schriften Jocher, Obraz literatury i nauk w Polsce. B. II, S. 26, 34, 161. [5] Eberhard von der Mark. [6] Johann Carandolet, Erzbischof von Palermo (1520—1544). [7] Franz Titelmann, Professor der Philosophie und der heil. Schrift zu Löwen, schrieb 1530 eine Epistola apologetica pro opere Collationum ad Desiderium Erasmum. Vgl. Hipler, l. c. S. 486, wo Campen gerade Titelmann, der in diesem Jahre selbst einen Psalmenkommentar herausgegeben hatte, als Urheber der gegen ihn eingenommenen Stimmung des Erzbischofs von Palermo vermutet. Vgl. auch Durand do Laur I, 583. [8] Eustachius de Zichenis in Brabant (Van der Rivieren) war Dominikanerprior in Löwen. Über ihn s. Quétif-Echard, Scriptores ord. Praedic. II, 106a, nach Opp. III, 1747 ein Gegner klassischer Bildung. [9] Rutger Rescius, Professor der klassischen Sprachen am Collegium trilingue zu Löwen.

XXII.

Basel, 4. Februar 1532. Krakau, Czartoryskisches Archiv. C. N. Ms. 47. Nr. 17.

Erasmus an Tomicki.

S. P. Ornatissime Praesul. Tametsi nihil erat novi, quod ad te scriberem, tamen posteaquam praeter spem obtigit vir egregius Erasmus, Abbas Sanctae Clarae,[1] qui pro sua humanitate ultro invitavit, ut amicos per ipsos salutarem, non existimavi mihi committendum, ut ad suos sine meis litteris rediret, praesertim quum hac de causa non gravaretur hic noctem unam commorari. A proximis litteris, quibus mihi Severini Boneri filium commendaras,[2] nihil huc abs te perlatum est. Fortassis

ad vos quoque demanarunt, quae Albertus Pius, homo male feriatus, in me scripsit Lutetiae.[3] Quibus successerunt censurae Sorbonicae, titulo facultatis,[4] quum revera negotium hoc geratur per Bedam,[5] hominem simpliciter odio lymphatum, cum tribus theologis, quos sibi habet additos, ubique privati affectus vitiant publicam utilitatem. Scio plerosque theologos pudere illius editionis. Sciebam, quid merebatur Bedae malicia, ego tamen hoc honoris habere volui titulo facultatis, ut summa cum moderatione responderem, tametsi iam ad pleraque responsum erat. Hieronimus Aleander, Episcopus Brundisinus, nunc Legatus Apostolicus apud Caesarem, iam olim spirat impotens in me odium,[6] nec dicere possit, quare. Nunc irritatior, quod Ciceronis maiestatem dicar laesisse in dialogo, cui titulus Ciceronianus.[7] Sunt praesertim apud Italos qui hoc agunt, ut non minus discordiae sit inter studiorum cultores, quam inter dogmatum professores. Mitto Rev. Celsitudini Tuae libellum et Sorbonicis censuris et Alberti Pii calumniis respondentem,[8] magis obstiti in Germania sectis, quam sexcenti theologi, ac pro officio talem mihi referunt gratiam, Ecclesiae ut sibi videntur columina. Sed vivit Christus, agonotheta noster, cui certamus, ab hoc speramus brabeon, idque brevi, nam hoc domicilium in dies collabitur. Reverendissimam Amplitudinem Tuam Dominus diu servare dignetur incolumem. Egregiis Vestrae Poloniae victoriis[9] toto pectore applaudimus. Datum apud Friburgum Brisgoviae, quarto die Februarii. Anno a Christo nato Millesimo Quingentesimo trigesimo secundo.

Adresse: R. D. D. Petro, episcopo Cracoviensi, Poloniae regis ac regni cancellario. In Polonia.

[1] Abgedruckt findet sich dieser Brief in der neuerdings erschienenen Publikation von Wierzbowski „Materyały do dziejów piśmiennictwa polskiego. Warszawa 1900. S. 326. Leider konnte das Werk, welches manche bisher ungedruckten Erasmiana bringt, nur in beschränktem Maſse für diese Arbeit verwertet werden. [2] Vielmehr Clarae Tumbae. Gemeint ist Erasmus Ciołek, Abt des Cistercienserklosters Mogiła (lateinisch Clara Tumba) bei Krakau. Er hatte auf der Rückreise aus Rom in Begleitung des Jakob Growicki, Kustos an der St. Ägidikirche zu Krakau, bei Erasmus vorgesprochen. Entweder damals oder im folgenden Jahre schenkte er dem Gelehrten ein kostbares, heute noch im Baseler Nationalmuseum aufbewahrtes Besteck. Vergleiche darüber Kopera, Dary z Polski dla Erazma z Rotterdamu, S. 19—24, und den Brief des Growicki an Erasmus weiter unten S. 325. Über Erasmus Ciołek s. Hoszowski, Obraz życia i zasług opatów mogilskich Kraków. 1867. S. 31—34. [3] Vom 17. August 1531. Vgl. Jahrbuch XV, S. 219

[4] Alberto Pio, Fürst von Capri, später vertrieben, seit 1525 litterarischer Gegner des Erasmus. Vgl. über diesen Streit die eingehende Darstellung bei Hermann von der Hardt, Historia litt. Reformat. Francofurtii et Lipsiae p. I. 107, 180. Die hier erwähnte Schrift ist betitelt: Alberti Pii 23 libri in locos lucubrationum variarum D. Erasmi, quos censet ab eo recognoscendos et retractandos. Parisiis m. martio 1531. [5] Unter dem Titel: Determinatio facultatis theologicae in scola Parisiensi super quampluribus assertionibus Erasmi. Parisiis, m. julio 1531. Eine Übersicht der Thesen s. Opp. omn. IX, col. 815. [6] Über Natalis Beda vgl. Jahrbuch XV. S. 212, Note 7. [7] Er war dreimal als päpstlicher Legat in Deutschland gegen die Reformation thätig. Über das gespannte Verhältnis beider Männer vgl. jetzt Paquier, Érasme et Aléandre in den Mélanges de l'archéologie et de l'histoire publiées de l'école française de Rome. XV, 356 sq. [8] Ciceronianus sive de optimo genere docendi, zuerst 1528 gedruckt. Über diesen litterarischen Streit, der gegen Erasmus so viele Gegner in den Harnisch rief, vgl. Feugère, Erasme S. 427 ff. Speciell handelt darüber Lenient, De bello Ciceroniano apud recentiores. Parisiis 1855. [9] Auf die Determinationes der Sorbonne (vgl. Note 4) erwiderte Erasmus in der Schrift: Declarationes ad censuras Lutetiae vulgatas sub nomine facultatis theologicae Parisiensis. Basileae 1532. Pio antwortete er in der „Apologia adversus rhapsodias Alberti Pii, quondam Carporum principis. Basileae 1531". [10] Gemeint ist der glänzende Sieg der Polen über Petryllo, den Woywoden der Moldau, bei Obertyn im August 1531. Vgl. unten im Briefe des Ephorinus S. 318.

XXIII.

Krakau, 4. Februar 1532. Breslauer Rehdigerana. Cod. 254. fol. 67. Original.

Johannes Benedicti an Erasmus.[1]

Pro comperto habeo nullo litterarum genere minus ac laudatricibus te litteris delectari, vir undecunque doctissime et humanissime, quod toto orbe terrarum cum virtus tua egregia, tum doctrina insignis sint notissima, cuius humanitate multorum relatione ac scriptis inspecta non sum veritus vel rudi stilo et inculto sermone eum aggredi, talem sperans futurum mihi, qualem se omnibus praestare semper consueverit. Et eo maxime, quod de rebus summe necessariis acturus sum temporibus istis, ad quae fines saeculi pervenere, quibus omnes nil non vel impune agunt, quod non prophetae dumtaxat spiritu divino praeviderunt. Sed et philosophi acta humana, longe antequam venissent, praedixere et cum primis magister[2] Ioannes Glogoviensis,[3] olim

nostrae universitatis decus, ante quadraginta annos publice in haec verba prorupit: „Veniet monachus niger, qui turbabit ecclesiam, et nostri Vratislavienses erunt peiores, quam Pragenses.“ Quod factum esse, proh dolor, nemo non videt. Gloriantur evangelium tot saeculis et generationibus etiam praesentibus sanctis, qui vim miracula ediderant, fuisse occultum, nunc primum Luthero, Hessio[4] et sequentibus eorum ob illorum virtutes fuisse revelatum, tanquam Christus Dominus noster sponsam suam Ecclesiam catholicam tot saeculis errare permisisset. Multae tum sunt viae, quae videntur hominibus rectae, et novissima eorum proveniunt ad profunda inferni. Salomon igitur „Ne transgrediaris“, inquit, „terminos antiquos, quos posuerunt patres tui, sed ingrediamur rectam viam, quae omnium sanctorum sunt trita vestigiis.“ Colamus verum Deum et tritas a sanctis patribus semitas iuxta prophetam: „State in viis et videte et interrogate semitas Domini sempiternas, qua sit via bona, et ambulate in ea et invenietis purificacionem animarum vestrarum. Et alibi annunciabit vobis viam suam, quod si quando erraverimus et quasi homines perverso itinere perrexerimus.“ Hoc quoque nobis Deus revelabit, quemadmodum promisit per apostolum et Ezechielem: „Dabo eis viam aliam et cor aliud.“ Sed bene loquamur de his, qui nos insectantur et abstineamus Gamalielis suasu ab hominibus istis et sinamus illos, quoniam, si ex hominibus consilium aut opus hoc, dissolvetur. Omnis enim plantatio, quam non plantavit pater meus coelestis, eradicabitur. Sin ex Deo est, non potestis dissolvere, homo enim non est habens potestatem in spiritum, ut prohibeat spiritum.“ Quem spiritum Lutherani se habere praedicant, tanquam ob humanam fragilitatem numquam spiritus ab hominibus recederet, ignorantes expleto vaticinio commonefieri a propheta et in nullo Spiritum Sanctum remansisse excepto Christo, Salvatore nostro, ignorantes dominum quiescere nisi super humilem et quietum et trementem mandata sua. In Lutheranis ergo non est spiritus sanctificationis aut Spiritus Sanctus, qui est spiritus mansuetudinis et apostolis sub specie columbae apparuit, qui non est auctor confusionis, sed pacis, ut in omnibus congregacionibus sanctorum. Ipse enim est pax nostra, si ergo Christus credentium pax est, quicumque sine pace est, non habet Christi spiritum. „Pax enim multa“ David teste „diligentibus legem tuam, Domine, et non est illis scandalum.“

De quo Spiritu Sancto Dominus in evangelio dicebat: „Si diligitis me, mandata mea servate et ego petam Patrem et alium Paraclitum dabit vobis, ut sit vobiscum in sempiternum, spiritum veritatis.“ Omnia enim mandata eius veritas. Verum si diligimus

nos invicem, Deus in nobis manet. Rursus: „Qui odit fratrem suum, in tenebris est et in eis ambulat, et nescit, quo vadat, quia tenebrae eum obcaecaverunt" et in talibus, dicit Dominus in Genesi, „non permanebit spiritus meus, quia carnes sunt facientes voluntates suas et non Dei." Et ob id placere Deo nequeunt, quare in eis spiritus contrarius esse dinoscitur, quorum dulcia ad suam ipsorum perniciem mixta sunt amaris, et non divino instinctu, sed proprio corde vaticinantur et nil vident. Interpretantur scripturam, sicut diabolus interpretabatur Matthaei 4°, ut est videre in mille et aliquot locis scripturae patrio sermone falso depromptis.

Neque est ista sua sapiencia e supernis descendens, sed terrena, animalis, daemoniaca, nec charitatem aut unitatem spiritus per vinculum pacis contra apostoli doctrinam servant, ubi docet, quod omnis amarulencia, tumor, ira, vociferacio et maledicencia tollatur a vobis et prima Petri ter et Colossensium IIII°: „Deponite vos iram, indignacionem, maledicenciam, turpiloquenciam de ore vestro", quibus omnibus scatent et labia et scripta Lutheranorum dolosa, locupletissimum testimonium praebentia se non habere charitatem, sed vertiginosum satanae spiritum, quo Dei populum seducunt, quo subito eciam in omnem errorem labuntur et in impuritatem et spurciciam ruunt. Ita non sit ultra locus dicendi videntibus: „Nolite videre" et aspicientibus: „Nolite aspicere, ea quae recta sunt; loquimini nobis placentia, videte nobis errores, auferte a nobis viam, desperavimus: adamavimus quippe alienos et post ipsos ambulabimus." Quod sentiens alligatus spiritu apostolus: „Permaneatis in fide fundati et stabiles, sine qua impossibile est placere Deo", et Joannes: „Ne quisquam vos decipiat inanibus sermonibus, propter haec enim evenire solet ira Dei in filios in obediencia iuxta psalmographum: „Si derelinquerunt filii eius legem", quod et apostolus astruit dicens: „Uniuscuiusque opus, quale sit, ignis probabit et in igne revelabitur, haec enim est fides, quod egerunt bona in vitam aeternam". Sed periit fides, ut ait Jeremias, et ablata est de ore eorum, nec credunt purgatorium dicentes, neutiquam scripturam hoc expressisse, scientes non omnia scripta esse in hoc libro, sed aliqua per apostolos, ad Corinthios scribente Paulo, ordinata, dicente: „Ego enim, quod accepi a Domino, hoc tradidi vobis. Cetera autem, cum venero, disponam". Cum tamen, ut Augustinus ad Chasulanum: „In his rebus, de quibus nil certi statuit divina scriptura, mos populi Dei et instituta maiorum pro lege sunt tenenda." Cui adstipulatur et Ieronimus ad Lucinam: „Praecepta maiorum leges apostolicas arbitremur ob auctoritatem Ecclesiae", ut puto, con-

gregacionis fidelium, eorum, qui Christum audierunt, viderunt et sui testes fuerunt. Quemadmodum consenior ipso et testis passionum Christi fatetur et „sicut tradiderunt", inquit Lucas evangelista, „nobis qui a principio viderunt et ministri fuerunt sermonis". Et prima Ioannis primo: „Quod vidimus oculis nostris, quod perspeximus, quod manus nostrae attrectaverunt, palpaverunt de verbo vitae". Cuius victoriosa crux et sanguis non modo angelis et virtutibus in coelo, sed et nobis profuit hominibus in terris.

Verum Ecclesiae ritus approbat suffragia vivorum pro mortuis, quemadmodum et Augustinus de cura agenda pro mortuis et in suo Enchiridion et Crisostomus Omilia 69 Philippensium: „Non temere inter alia ab apostolis haec sancita fuerunt, ut in tremendis mysteriis defunctorum agatur commemoracio, scientibus in illis multum contingere lucrum, utilitatem multam". Et Damascenus in sermone de suffragiis mortuorum idem confirmat post beatum Dionysium, qui contemporaneus fuit apostolis et discipulus Pauli, capite ultimo ecclesiasticae hierarchiae, ubi morem commemorat, quo in primitiva Ecclesia orabatur, inquiens: „Accedens deinde venerandus antistes precem sacram super mortuum peragit". Et subdit: „Precatur oratio illa divinam clemenciam, ut cuncta dimittat per infirmitatem humanam admissa peccata defuncto eumque in luce statuat et regione vivorum, in sinibus Abrahae, Isaac et Iacob, in loco, ubi aufuit dolor, tristicia et gemitus." Ista perspicua sunt beatissima sanctorum praemia procul omni dubio. Sed quia incidi nuper in concionem terciam Crisostomi de Lazaro noviter traductam, quae parum tribuit suffragiis, quae fiunt pro defunctis, et in omiliam XXXIX ex capite Matth. VIII, ubi animam a corpore solutam dicit non posse hic apud nos errare. Cuius contrarium videmus, ut docuit Mgr. Ioachim anno superiore Thoronii defunctus[5] molestans presbyteros simul habitantes, qui post multa adiuratus dixit sacerdoti: Legas psalmum LXIII, reperies, ubi sim, quid habeam, quid optem. Cur non distribuitis libros per me legatos? Ille Polonus dixit, dominus Matthias: Quid nobis cum tuis libris? Eas ad testamentarios Alemanos. At ille: Dic tu eis eciam Ezechielis Ca. XIIII.: „Ipsi in iusticia sua liberabunt animas suas. Cum autem ad tribunal Christi venerimus, nec Iob, nec Daniel, nec Noe rogare posse pro quoquam."

Ut haec contrarietas omiliarum undecunque exorta et hoc Ezechielis dictum intelligi debeant, mihi declarare nacto ocio et toto orbi non gravetur, cuius sagacissimum iudicium hac praesertim in re pluris faciam, quam omnium, quos noverim morta-

lium. Nec mihi obiciat illud Matthaei: „Non mittendas ante porcos margarithas“ aut illud Ezaiae 39., ubi Ezechias monstraverat alienigenis divitias suas, quas Deo tribuente possederat, nec fuit, quod non ostenderet eis. Iustissime irascebatur ei Deus dicens: Ecce dies venient etc. Nam et catelli edunt de micis dominorum suorum et sacris iniciati non sunt arcendi ab archanis, ut sint parati semper ad responsum dandum cuilibet petenti de spe: cum mansuetudine et reverentia. Vale, lumen litterarum splendidissimum. E Cracovia, quarta februarii anno millesimo quingentesimo tricesimo secundo.

Eiusdem D. Tue
Ioannes Benedictus, Regis Poloniae
Sigismundi primi physicus
deditissimus.

Adresse: Optimo et doctissimo
Erasmo Desiderio
Rotherodamo Theologo
Summo.

[1] Über Johannes Benedicti Solfa vgl. Erasmiana I, S. 30. Einige biographische Notizen über ihn finden sich in Poëmata Ioannis Mylii Libenrodensis poëtae laureati s. l. 1568, Z. 6. Darnach studierte er in Krakau, errang den medizinischen Doktorgrad in Italien und wurde von Karl V. in den Adelstand erhoben. Das Wappen wies einen Papagei auf. Vgl. auch Wierzbowski, Materyały S. 81. [2] Dieser Passus von magister bis nemo non videt ist bereits in Opp. ann. III, append. col. 1750 abgedruckt. [3] Johann von Glogau († 1507), bedeutender Mathematiker, Theologe und Philosoph, Professor an der Krakauer Universität. In seinen vielmals aufgelegten Schriften kommentierte er vor allem Aristoteles. [4] Johann Hess, der erste evangelische Prediger an der Magdalenenkirche zu Breslau. [5] Eine sonst unbekannte Persönlichkeit.

XXIV.

Basel, 10. Februar 1532. Leipziger Univers.-Bibl.

Anselmus Ephorinus an Erasmus.

Der Bote des Theologen sei zur Zeit gekommen. Er befürchtet, Erasmus werde seine Versprechen mit Cypressen vergleichen, welche prächtig aufwüchsen, jedoch keine Früchte brächten. Seine Schale, welche er durch den anwesenden Melchior schicke, sei ihm übergeben worden, habe jedoch keine zweite Schale hervorgebracht, wie er gehofft habe. Auch aus Polen hätten sie vom Anfang November datierte Briefe erhalten, aus

denen sich ergebe, dafs ihre viermalige nach Polen gesandte Briefpost an ihren Mäcen noch nicht gelangt sei. Er beschwichtigt indes Erasmus: „Sed, mi Erasme doctissime, tempus et hora tibi virtutis praemia pro inscriptione praesertim Terentii feret, ne dubita. Non committam Bonerorum familiam immemorem humanitatis et benevolentiae tuae dici, nec erit illi mora, qualisqualis fuerit noxia, famam enim filiorum Maecenas, quam illis lucubrationibus tuis accessisse cognoverit, digno pensabit praemio.“ Eobanus Hessus[1] und Venatorius[2] hätten ihn in ihren letzten Briefen grüfsen lassen. Sie schrieben, Petrus Apianus[3] aus Engelstadt beabsichtige, die Geographie des Ptolomäus griechisch und lateinisch herauszugeben. Er habe ihn stets für den dazu geeignetsten Mann gehalten. Die Tafeln würden nicht horizontal, sondern vertikal dargestellt und Erläuterungen des Johannes Regiomontanus[4] beigefügt werden, die Tafeln würde Apian selbst anfertigen. Er wünscht, dafs Glarean dies erfahren möge, der sich nur in Gegenwart von Freunden als Freund erweise, trotzdem liebe er ihn aufrichtig und wolle es ihm nicht nachtragen, dafs er ihm früher wehe gethan.[5]

Polen frohlocke über die in den Wintermonaten erfochtenen Siege,[6] der Feind sei bei seinen häufigen Einfällen in das polnische Gebiet stets mit grofser Beute beladen heimgekehrt. Es sei ein Gesandter des türkischen Kaisers zwecks Friedensvermittelungen zwischen dem Könige von Polen und den Wallachen abgesandt worden. Hieronymus a Lasco kehre von seiner Gesandtschaft nach der Türkei zurück mit heftigen Drohungen gegen Deutschland. Er freut sich über die Ankunft des Kaisers nach Regensburg, bedauert jedoch die schlechte Gesundheit des Erasmus und sendet dessen Theologen eingemachte Feigen. Alle wünschten ihm, dafs er aus dem neuen Becher lange Gesundheit trinken möge. Sein Wirt bitte um einen Grufs von Erasmus, er verdiene ihn für die Gefälligkeit, mit welcher er die Übersendung des Bechers aus Nürnberg vermittelt habe.

[1] Helius Eobanus Hessus, bedeutender humanistischer Dichter aus dem Erfurter Dichterkreise, auch mit Dantiscus befreundet, wohnte damals (1526—1533) in Nürnberg. Vgl. über ihn Krause, Helius Eobanus Hessus, sein Leben und seine Werke. Gotha 1879, und den Artikel in der Allgem. Deutschen Biographie. [2] Thomas Venatorius, protestantischer Theologe, Mitreformator von Nürnberg, wo er als Prediger an verschiedenen Kirchen die gröfste Zeit seines Lebens verbrachte. Über seine Beziehungen zu Ephorinus vgl. auch Horawitz, Erasmiana IV. S. 15. [3] Petrus Apianus (eigentlich Bienewitz) machte sich durch seine

zuerst 1524 gedruckte Kosmographie bekannt, war Lehrer Karls V. in der Astronomie. Er erfand und verbesserte verschiedene astronomische Instrumente. [4] Johannes Regiomontanus (eigentl. Müller aus Königsberg in Franken), der berühmte Mathematiker und Astronom (1436—1476). [5] Vgl. oben Nr. XV. Glarean hatte Anselmus, als dieser sich verabschieden wollte, nicht empfangen. [6] Vgl. Nr. XXII. Note 9.

XXV.

Küringen,[1] 4. März 1532.

Breslauer Rhedigerana. Cod. 254. fol. 119. Abgedruckt in der Ztschr. des Bergischen Geschichtsvereins. Bd. XXX, S. 205—206.[2]

Johann van Campen an Erasmus.[3]

Cum nudius tertius dominus meus Dantiscus, Culmensis episcopus, et ego animi causa quaedam in arce legeremus, ad quam Reverendissimus dominus cardinalis Leodiensis sedulo illum invitaret et iam dies non paucos humanissime tractat, advenit de improviso Reverendissimus ipse in cubiculum usque domini mei unaque secum adferebat litteras tuas ad Rev. Celsitudinem illius 12. Decembris[4] datas mihique eas sublata voce legendas tradidit. . . . Nach Verlesung derselben erklärte der Kardinal, Erasmus scheine von seiner durchaus wohlwollenden Gesinnung für ihn nicht überzeugt zu sein, was wohl übelwollenden und verleumderischen Stimmen zuzuschreiben sei. Deshalb habe ihm (Campen) der Kardinal aufgetragen, Erasmus seiner warmen Huld und aufrichtigen Freundschaft zu versichern. Sein letztes Brot würde er mit Erasmus teilen und ihm jeden Wunsch gern erfüllen.

[1] Jetzt Courange, ein Dorf im Stifte Lüttich mit bischöflichem Palais. [2] In dem Artikel von Wächter „Briefe Niederrheinischer Humanisten an Erasmus" (1529—1536). [3] Über die hier erwähnten Persönlichkeiten vgl. Nr. XXI, Note 3—5. [4] Dieser Brief ist nicht bekannt.

XXVI.

Padua, 8. Juni 1532. Leipziger Univ.-Bibl.

Johannes Boner an Erasmus.

Er dankt für die Empfehlungen an verschiedene Gelehrte, sie hätten ihnen viel genützt. Als er Anton Fugger[1] des Erasmus Schreiben übergeben, habe sie dieser freundlichst aufgenommen, ihnen alle Räume in seinem Hause gezeigt, namentlich

auch die für Erasmus in stand gesetzten, sicherlich die elegantesten und bequemsten des ganzen Hauses; sehnlichst wünsche Fugger die Ankunft des Erasmus. Auch Choler[2] habe ihnen alle mögliche Ehre erwiesen. Viglius[3] habe sie herzlichst begrüfst, er habe sie in sein Haus allerdings nicht aufnehmen können, indes hätten sie bei gelehrten und ehrenwerten Männern, Deutschen und Holländern, welche Erasmus wohl gesinnt seien, ein bequemes Unterkommen gefunden.

[1] Über diesen Vertreter der mächtigen Augsburger Patricierfamilie vgl. den Artikel Fugger in der Allgem. Deutschen Biographie. B. VIII, S. 182. [2] Johann Choler, Praepositus von Chur, streng katholisch gesinnt, suchte Erasmus gegen Luther aufzureizen. Er wohnte ebenfalls in Augsburg. Vgl. Horawitz, Erasmiana I, S. 417—419. Vierzehn Briefe von ihm an Erasmus aus den Jahren 1530—1534 sind bei Burscher (Spicil. II. III) abgedruckt, solche des Erasmus an ihn aufser Opp. III. noch bei Horawitz, l. c. S. 443—445, 448—449. [3] Viglius Zuichem van Aytta, ein Friese, war Professor der Rechte in Bourges, Padua und Ingolstadt, später Geheimer Rat der Statthalterin Marie in den Niederlanden, und starb 1577 als Präsident des Staatsrats. In Padua weilte er 1532—1533 als Professor der Institutionen und Mentor der Schwestersöhne Anton Fuggers, Heinrich und Quirinus Rehlinger. Er verkehrte hier als glühender Erasmianer viel mit Anselmus Ephorinus. Vgl. über ihn Horawitz, Erasmiana I, S. 447, wo ein Brief des Erasmus an ihn abgedruckt ist, und seine Selbstbiographie bei Hoynck van Papendrecht, Analecta Belgica. B. I. Auch Bauch, George von Logau, S. 24. Durand de Laur I, 628.

XXVII.

Freiburg, 2. September 1532. Raczyńskische Bibliothek in Posen, Cod. II, K. c. 35 (310), fol. 8, und Czartoryskisches Archiv in Krakau, T. N. Ms. 48. Nr. 49.

Erasmus an Tomicki (?).[1]

Habeo gratiam ut debeo plurimam pro isto in me animo, vir carissime, quem constanter obtines in Erasmum, id quod proximis etiam litteris declarasti. Tametsi mihi iam olim et sine litteris hoc persuasissimum est, utinam mihi sit aliquid domi, quo valeam non amore tantum mutuo, sed officio quoque respondere.

Caesar cum Germaniae principibus authore Pontifice orditur hic telam, quomodo finiendam nescio. Expeditiones illae cru-

ciatae frequenter nobis male ceperunt. Et si hoc bellum suscipitur cum tota ditione Turcarum pro universo nomine christiano, oportebat omnium Christianorum Regum consensu suscipi, quod factum esse negant. Sin pro Helena Hungarica est digladiatio, cur admiscet sese Pontifex, qui duos legatos habet apud Caesarem, Hieronimum Aleandrum,[2] Archiepiscopum Brundisinum, virum fortem, et Cardinalem quendam de Medicis,[3] nepotem Clementis, iuvenem formosum, robustum et animosum. Quum Alciones apparent, speratur tranquillitas, cum tales aves provotant, aliud exspectandum est. Apparatus militum fit lente, collectio pecuniaria fit strenue, pauci de hoc bello bene animantur, utinam vana sint omnia.

Sectae hic nunc mitescunt, quid sperent metuantve incertum, utinam et altera pars sic mitescat, ut omnes redeamus ad Christianam concordiam. Id facile fieret, si proceres ac populus excusso mundo sinceris animis spectent Christum. Eum affectum hactenus etiam sacerdotibus ac monachis optare licet magis, quam cernere. Dominus inspirabit omnibus piam puramque mentem cum ipsi videbitur, et nos promerebimur.

Si quid agat tuus clientulus scire cupis, adhuc edifico in propriis aedibus non sine magna animi molestia, nec mediocri valetudinis dispendio, sed meditor desistere, non quidem absolutis quae volebamus, sed lassitudine et exhaustis ad imum loculis. Si Tua Celsitudo recte valet, est, quod plurimum gaudeam, vir ornatissime mihique multis nominibus observande.

Datum Friburgi postridie Kal. Septembris Anno Dni 1532.

[1] Vgl. Erasmiana I, S. 6. In der Posener Handschrift ist der Adressat nicht genannt, da keine durchaus zwingenden Gründe für einen anderen sprechen, so blieb ich bei Tomicki. [2] Vgl. oben Nr. XXII, Note 6. [3] Hippolit von Medici. Der Papst spendete zum Zuge gegen die Türken hunderttausend Gulden behufs Besoldung von zehntausend Ungarn. Vgl. Janssen, Geschichte des deutschen Volkes seit dem Ausgange des Mittelalters. XIII. Aufl. B. III, S. 262.

XXVIII.

Padua, 9. September 1532. Leipziger Univ.-Bibl.

Johann Boner an Erasmus.

Sicherlich habe der Macedonierkönig Philipp keine so helle Freude über seine Triumphe empfunden, als er beim Empfange des Erasmischen Briefes.[1] Er habe ihm süfsen Trost gebracht, zumal er über den Tod seiner Mutter[2] tief betrübt sei. Er dankt für die Ermahnungen zu einem tugendhaften Wandel und

bittet ihn, 'betreffs des Terenz unbesorgt zu sein, er habe vor kurzem einen Brief seines Vaters erhalten, aus welchem sich ergebe, dafs dieser bis jetzt den Terenz nicht erhalten habe. Er habe jedoch darin erklärt, er werde Erasmus beweisen, dafs er seine Mühe nicht an den Söhnen eines undankbaren Vaters vergeudet habe.

[1] Es ist keiner aus diesem Jahre bekannt. [2] Sophie Betmann, gest. den 5. Mai 1532. Ihr herrliches Grabmonument befindet sich in der Krakauer Marienkirche. Abgebildet im Warschauer Tygodnik illustrowany vom 27. Oktober 1900 Nr. 43, Titelblatt.

XXIX.

Padua, 9. September 1532. Breslauer Rhedigerana. Cod. 254 fol. 197.

Stanislaus Aichler an Erasmus.[1]

S. D. Minime mirum tibi debet videri, Erasme omnium doctissime, me nihil hactenus scripsisse, non hercle licuit per aegritudinem, qua superiori tempore laboravi. Ea itaque iniquior duriorque erat, quam ut commode epistolium ad te conficere potuissem, inde mihi non parum sane doloris ac moeroris ortum fuit, praesertim cum et dominum praeceptorem et Ioannem tibi scribere animadverti, haec mecum cogitans: Hem mihi soli bonae felicitates omnes adeo usque adversae esse debent, ut hoc unico fortunae commodo opibus summis praestantiori caream. Nunc vero postquam optime diis gratia convalui, non potui non tibi scribere, licet verecundia et pudor vetuit, attamen amor meus, quem erga te gero ardentissimus, utrumque vicit nec diutius silentium agere passus est. Agnovit enim, cum tecum viveremus, tuum innatum candorem, tuam solitam benignitatem omnibus ex aequo expositam maiorem esse, quam ut meam impudentiam, rusticitatem, mea denique illitteratas plane litteras moleste ac contempte feras. Non te fugiat nos ex animi sententia vivere, ad haec tranquillum in studiis cursum habere, musas Italicas diligenter amplecti, te denique ac hospitem humanissimum immo ac parentem et praeceptorem amamus exosculamurque haud immemores, quanta hospitalitate, quanta benignitate, quanto amore nos olim sis prosecutus. Abs te igitur hoc unicum flagito, digneris meae taciturnitati dare veniam nec id adscribere negligentiae aut oblivioni meae, quod Ioannem scriptis me antevertere

passus sum, nec denique ob hanc culpam me solito amore prosequi cessa. Factum haud foret, ni morbi iniquitas obfuisset, ferendum equidem fuerat, quod vitare non licuit. Etiam atque etiam oro, hanc meam epistolam aequo animo excipe, ubi, siquid tuis purgatissimis auribus indignum fuerit, tenuitati ingenioli mei, quod adhuc stili inopia laborat, ignoscas. Christus te Opt. Max. in Macrobios annos nobis sanum ac incolumem servet, cui me totum ac totum commendatum esse optarim. Patavii, 9. Septembris Anni humanae salutis 1532.

Tibi deditissimus

Stanislaus Glandinus.

Adresse: Omnium, quos sol vidit, doctissimo Viro D. Erasmo Roterodamo, parenti ac praeceptori suo omnibus modis colendo.

[1] In Aichlers italienischer Studienreise (vgl. Jahrbuch XV, 110 ff.) ist nachzutragen, dafs er sich noch am 10. April 1537 in Rom befand, von wo er an diesem Tage an Dantiscus schrieb. Dem ebenso phrasenreichen, wie inhaltsleeren Briefe entnehmen wir den Satz: Tua enim Celsitudo, dum superioribus comitiis Cracoviae celebratis apud D. parentem meum ageret, studiis meis annuum subsidium et sponte pollicita est et libenter constituit. Vgl. Wiszniewski, Historya literatury polskiej. Bd. VI, S. 318.

XXX.

Krakau, 10. März 1533. Krakau, Czartoryskisches Archiv. C. N. Ms. 49. Nr. 63. Gleichzeitiger Druck.[1]

Erasmus an Tomicki.

S. P. Obiurgat me Iustus Decius, quod nuper, cum ad multos scripsissem, quos in Polonia habeo patronos, et amicos merito colendos, ad te nihil dederim litterarum,[2] quo non est alius candidior amiciorve Erasmo. Quod autem sciebam esse verissimum, atque hoc ipsum in causa fuit, ut, cum omnibus scribere non vacaret, te unum praeterierim, vulgares enim amicitiae talibus officiis subinde fovendae sunt, ne refrigescant. Caeterum, quemadmodum tua in me pietas testatior est atque etiam confirmatior, quam ut augeatur vulgaribus officiis, ita puto meum in te animum tibi sic esse perspectum, ut nihil moreris litterarum incitamenta, praesertim cum nullum offertur argumentum et compellatur maximis plurimisque negotiis occupatissimus.

Quemadmodum enim molesti verius, quam officiosi, qui negotiis distentos interpellant, ita saepenumero officiosum est ad quosdam non scribere, nisi quid serio postulet litterarum officium.



Quod autem argumentum scribendi sumpsissem? Rogassem, ut erga Erasmum pergeres tui similis esse? De eo nihil dubitabam. Obtulissem obsequium meum? Sciebas hoc esse paratum, si quid vel nutu significares. Quid, quod ne possim quidem omnibus scribere, quos habeo amicos in diversis regionibus. Redamare possum omnes, scribere omnibus non possum.

Mihi tamen non ingrata fuit Iosti licet parum iusta expostulatio, quippe ex qua cognovi illi res meas esse curae, nam quod scribit Tuam Reverendissimam Amplitudinem singulari quodam erga me favore esse, rem mihi quidem magnopere gratam nuntiavit, sed minime novam.

Hic annus mihi propemodum ater fuit tum ob privatas quasdam molestias, tum ob decessum aliquot amicorum, quales haud scio, an unquam in vita sim inventurus. Mense Augusto summus ille studiorum meorum Maecenas Guilhelmus, Archiepiscopus Cantuariensis, nos reliquit [3] et in meliorem sortem demigravit, simulque cum illo mihi periit quicquid fortunarum habebam in Anglia, habebam autem florenos ferme ducentos. Saepe mihi per litteras significavit, se seorsum aliquid in me collocare velle benignitatis propter vultures, quos pro dignitatis magnitudine permultos domi cogebatur alere, sed per quosdam artifices id curatum est, ut non solum nihil legarit moriens, verum ne pensio quidem iam ad sesquianum debita persolveretur. Quin et postremae meae ad illum litterae, in quibus illum veteris promissi submonueram, per eosdem artifices suppressae sunt. Scribunt vultures triduo praesagire, ubi sint futura cadavera, at nostri vultures multis annis inhiant morituro.

Iam excesserat octogesimum annum et ferebatur adhibuisse tertium pedem, sed ob perpetuam vitae sobrietatem prospera usus valetudine. Nec enim senectus illum eripuit, sed infelix quidam casus. Surrexerat noctu excitatis, qui illi erant a cubiculo. Cum rursus urgeret corpusculi necessitas, non excitatis suis, ne cui molestus esset (tanta erat optimi Praesulis humanitas), surrexit et lectum repetens lapsu pedis latere impegit in lignum aliquod, hinc rupto, ut apparet, intestino quopiam coepit exspuere sanguinem, cruciatus intra quadriduum mortem attulit, decessit autem non tam privato plurimorum dispendio, quam publico tum regni tum Ecclesiae malo. In consulendo regni commodis liber iuxta ac prudens, qui sit illi successurus, nondum audio. Perierunt alii tres, quos arbitror tibi ignotos esse, mihi candidissimi ac maiorem in modum necessarii amici. Attamen in hoc luctu tam acerbo, ut verear ne me illis addat comitem, non tamen omnino cessavimus in studiis. Epistolae divi Hieronimi cum Scholiis

rursus a me recognitis excusae sunt Lutetiae, quid ibi laboris sit exhaustum, nemo facile existimarit. Adagiis recognitis et auctis in medio adieci centurias ferme quinque,[4] vertimus Homilias Chrisostomi octo[5] antehac a nemine versas et ad preces cuiusdam magnatis dialogo exposuimus Simbolum Apostolorum,[6] reliqua sunt minuta.

Per hiemem satis commode valuimus, sub initium martii frigus inexpectatum corripuit pedem levum, triduo dolor et cibum et somnum ademit, nunc est tolerabilis, tametsi subclaudico etiam nunc. Hoc malum iam tertio repetiit intra biennium, causam esse suspicor, quod ex more scribo stans iam annis viginti quattuor et plerumque levo innitor pedi. Domicilium hoc minatur ruinam, amicis destituor, ita totus in hoc sum, ut mihi conciliem amicum immortalem, qui neminem destituit nec in vita.

De novis rebus nihil scribo, quarum si quid alicuius momenti meliore fide ad vos, quam ad nos perfertur. Germania satis tranquilla est feliciter abactis Turcis, utinam simili felicitate Caesaris cum Pontifice colloquium[6] Ecclesiam tranquillitati restituat, quae, si quid ego video, maiore in periculo versatur, quam plerique credunt. Monachi tumultuantur, theologi scribunt articulos, sed interim genus hominum non ausim adolere, quare cuniculos et radices agunt. Utinam Dominus misereatur nostri. Mihi summopere gratum fuerit, si cognovero Reverendissimae Dominationis Tuae res esse ex sententia. Bene vale. Datum apud Friburgum, decima die Martii, anno Domini 1533.

[1] Dieser Brief wurde zusammen mit einem Briefe des Lazarus Bonamicus, bekannten Professors aus Padua, vom 1. März 1533 an den jungen König Sigismund August s. l. et a. gedruckt. Vgl. Wierzbowski, l. c. B. III, Nr. 2156. Als Unikat findet sich der Druck in der Bibliothek des Grafen Czarnecki zu Rusko. [2] Leider sind diese Briefe nicht erhalten. Aufser Nr. XXVII sind sonst keine andern nach Polen gesandten Briefe aus dem J. 1532 u. Anfang 1533 bekannt. [3] William Warham, Erzbischof von Canterbury und Lordkanzler von England, war einer der wärmsten Gönner des Erasmus, dessen Übersetzung von Euripides' Hekuba ihm gewidmet ist. Er † den 22. August 1532. Vgl. Drummond, Erasmus his life and character I, 146, 148; II, 271, 328. [4] Diese Ausgabe erschien bei Froben und Episcopius im März 1533 in Folio. [5] Homiliae aliquot ad pietatem conducentes nunc primum versae et editae per Erasmum. Basil. Froben, 1533, 8°, Baumgartner gewidmet. [6] Diese katechismusartige Erklärung des Symbolum und Dekalogs war auf die Bitte des Grafen Roshford, des Vaters der unglücklichen Anna Boleyn, verfafst worden. [7] In Bologna im Winter 1532/33.

XXXI.

Freiburg, 21. März 1553. Abgedruckt bei Wierzbowski, Materyały S. 42—44.

Erasmus an Johannes Laski.

Non dubito, quin fortuna sit aliquando tuis egregiis meritis responsura, sed doleo id tam constanter fieri: aequum erat et sperabam te patruo tuo successurum, de quo tu mihi mira praedicare solebas, et fortasse talis fuit in alios, in me tam parcus fuit, ut pro dicato Ambrosio[1] non saltem tribus verbis gratias egerit. Nam pro inscriptionibus nihil ferre praemii, adeo mihi novum non est, ut ne tantillum quidem offendar. Bibliotheca mea iam centum coronatis melior est, quam cum tu emeras. Hoc ne videatur incredibile, solus Galenus, quem mihi misit Franciscus Asulanus,[2] hic nudus et crudus vendebatur triginta florenis aureis. Coniicito tu caetera. Quid si te contractus nondum poenitet, ego faciam, quod est boni viri, sed mihi videris eum habere pro derelicto, quod si est, renumerabo tibi ducentos florenos, quos si mavis imputari pro dicato Ambrosio, praedicabo tuam benignitatem et quaeram alium emptorem. Episcopus Viennensis[3] egit mecum de hoc mercatu, sed respondi non esse mihi integrum.

Turca feliciter profligatus est; utinam nunquam redeat. Rumor est tractari de componendis rebus inter Ferdinandum et Vaivodam.[4] Utinam id fiat tuo quoque commodo. Thomas Morus[5] deposuit cancellarias clitellas cum bona principis gratia. Rex enim magis declaravit affectum suum in Morum adimendo sarcinam, quam imponendo. Illic φιλοπατρίς erat regium munus ei committendo, qui solus in ea insula par esset hic φιλόμωρος, cuius animo indulsit divino, quas ob causas Morus magistratum deposuerit, sed hoc munus vix quisquam gerere potest, ut nusquam a recto pioque deflectat. Exultant evangelici iactantes Morum iure privatum magistratu: ei successisse virum nobilem, qui statim viginti carcere liberavit, quos Morus eo detruserat ob sectas. Cui successit, frater est Eduardi Lei,[6] mihi olim amicus, adeo ut in conflictu, quem habui cum Leo, palam a me steterit, nec ullam habet nobilitatem, nisi quod est in iure consultus, unde apud Anglos omnis fere nata est nobilitas. Natus est in vico, at Morus Lunduni natus est, quae apud Anglos pars est nobilitatis, ex patre purpurato, doctore Britannici iuris, ipse in eo genere viginti doctores superans. Gessit in sua urbe munus honorificum, dein pertractus in Aulam aliquot legationibus dedit

sui specimen, ante duodecim annos factus est baro; iam quod ad ingenium, eruditionem et facundiam attinet, nulla est comparatio. Cardinalis Eboracensis[7] metuebat Morum potius, quam amabat et tum, cum sentiret Regis iram implacabilem, non esse nisi unum in Anglia parem illi muneri. Montjoius[8] meus scribit, illum sic gessisse munus, ut omnes fateantur neminem gessisse unquam dexterius aut maiore cum aequitate.

Evangelici semel atque iterum moliti sunt periculosissimos tumultus in Anglia, quid illic faceret regni iudex, an contra mentem principis et episcoporum addidisset oleum camino? Satis magnum iudicium Moricae levitatis est, quod nullus fuit exustus, decollatus aut suspensus, quod in aliis regionibus multis accidit. Omitto Lutheri dogmata; sub hac umbra propagatur ac per orbem diffunditur maleficum quoddam errorum genus, quorsum evasurum, Deus novit. Quid tales possint, servile bellum et templariorum exemplum docet.

Clementiam principum interpretantur favorem sectae, si detur rimula toti irrumpunt docentque civitates principibus oppedere. Id accidit duci Clivensi in primaria quadam civitate. Ecclesiasten agit Dominicanus quidam,[9] qui ante multos annos eximii scurrae specimen insigne dedit. Lutetiae persuasit cuidam famelico typographo se habere colloquia Erasmi ab ipso Erasmo castigata; ibi facit me praefantem Erasmum puerum a Capitone[10] in hebraicis litteris ac Renano in graecis litteris fuisse institutum, a me vero perperam institutum in religione christiana, et omnia colloquia scurriliter contaminarat. Res illico ad me delata est. Hoc ubi sensit, proripuit se Lugdunum, ubi subito factus est mire φιλέρασμος: nunquam non praedicare me. Hoc fuco invenit patronum Archidiaconum, a quo tandem profugit suffuratus trecentos coronatos; similia multis locis designavit et aliquoties solius cucullae praesidio a cruce liberatus est.

Cum iam nusquam esset tutus, confugit ad sacram ancoram. Exuit cucullam et factus est praeco evangelicus nec satis habet docere Zwingliana aut Lutherana, docet prorsus absurda. Dux scripsit senatui, dimitteret talem ecclesiasten. Responsum est, populum non posse carere suo doctore. Hoc accepi non ex vago rumore, sed ab eo, qui duci est a consiliis. Sed de his nimis iam multa. Opto, ut quam prosperrime valeas. Hic Martius pertentavit atque etiamnum pertentat omnes huius corpusculi partes. Reliqua cognosces ex Iusto, communi amico. Datum Friburgi, 12 Calendas Apriles Anno 1533. Agnoscis, opinor, manum tui.

[1] Vgl. darüber Erasmiana I, S. 10 (Jahrbuch XIV, 340). [2] Buchdrucker in Venedig, Schwager des Aldus Manutius. Dalton nennt ihn Lasciana S. 113 einen Franziskaner (?!). Über das hier erwähnte Geschenk vgl. Opp. III, col. 952. [3] Johann Faber (Heigerlein), Gönner des Erasmus. Vgl. Horawitz in der Allgem. Deutschen Biographie XIV, 435—441. [4] Johann Zapolya. [5] Der bekannte Kanzler Heinrichs VIII. und Verfasser der „Utopia". [6] Eduard Lee, Hofkaplan Heinrichs VIII., später Erzbischof von York, ein heftiger Gegner des Erasmus, schrieb gegen dessen Annotationes in Novum Testamentum. [7] Thomas Wolsey. [8] Lord Mountjoy, einer der ältesten und wärmsten Gönner des Erasmus, mit dem er in herzlichem Briefwechsel stand. Bei Wierzbowski steht unrichtig Montroius. [9] Vgl. darüber auch Erasmiana I, S. 8, Note (Jahrb. XIV, 338). [10] Wolfgang Capito (1472—1541), Humanist, war in Basel einige Jahre Prediger am Münster, später in Strafsburg reformatorisch thätig. [11] Beatus Rhenanus (eigtl. Bild aus Rheinau), Schlettstadter Humanist, ausgezeichnet als Kritiker und Herausgeber. Vgl. Horawitz, Beatus Rhenanus. Wien 1872.

XXXII.

Krakau, 15. Mai 1533. Leipziger Univ.-Bibliothek. Abgedruckt bei Burscher, Spic. XXXII, S. XI.

Jakob Growicki an Erasmus.[1]

Cum non ignorem, Erasme, vir praestantissime atque doctissime, quam plurimos esse, nedum nationis Germanicae aut Italae, sed totius orbis christiani, qui tuarum honestissimarum et orbi utilium occupationum nulla ratione habita suis te litteris interpellare soliti sunt, et nonnunquam fortasse pene de nihilo, quo vel sic suum in te animum tui amantem testatum tamen faciant (tua vero, quod scimus, ea est humanitas, quod nemo est, sortis etiam infimae, ex his, qui te audent lacessere litteris, quem tua invicem responsione, inter talium licet et tantarum occupationum agmina, non digneris), unde fit, ut animatus et ipse, cum videam ad te scribere Dominum Abbatem hic nostrum Mogilarum sive Clarae Tumbae,[2] cui peregrinanti anno proxime superiore fueram comes et ipse et qui una cum illo fueram admissus ad te visendum coram coramque salutandum quique abiens non me potui moderari, quin dexteram tuam omnium osculis omniumque venerationum dignam obortis, si qua apud te mihi fides est, lacrymis deoscularer. Id quod memorandum esse censui, ut, quis ille sit Iacobus Grofficius, qui te incognitus audet barbarus barbaris suis litteris interpellare, non ignores. Dixisti tu quidem manum tuam optatissimam cupide mihi tenenti eique

dulcia oscula figenti: Num Episcopus ego sum? Ego autem aliquando utique cupidius magisque pie tuam istiusmodi dexteram sum deosculatus, quam omnium, quos habet noster hic orbis, Pontificum et quam sacros Summi Pontificis Clementis, a quo tunc per ista licet Burgundiae et Galliarum devia redibamus, pedes beatos. Atque utinam licuisset non modo dexteram istam, quae tot scripsit et talia, sed et caput, quod dictavit et pectus, quod cogitavit, quae orbem totum christianum simulque et Poloniam, quae nobis patria est, inundarunt cum summa laude tua et perpetui nominis tui apud omnes, etiam futuros, natorum videlicet natos et qui nascentur ab illis scripta deosculari!

Id, inquam, esse volui dictum, ut me tibi vel isto prodam indicio, dati videlicet dexterae tuae osculi, tibique agam gratias, quod non fueris gravatus curis, quae te habebant, sepositis tuam nobis praesentiam videndam exhibere quodque suavissimi oris tui alloquio Dominum Erasmum Abbatem, immo et me quoque dignatus fueris. Quae una res tot nobis terras non sine multa incommoditate atque impensa peragrantibus omnium est laborum et sumptuum visa merces sufficiens: Tu videlicet ipse visus nobis coram, quem vidisse magnopere gloriamur et gloriabimur etiam apud nepotes, quam nobis diu vita suppetet. Et faciant Superi, ut te, quem ob tantam locorum intercapedinem non datur videre et alloqui, saltem vivere quam diutissime et semper incolumem audiamus! Id quod ut praestet ille, a quo omne datum optimum et donum perfectum, votis et ipse ego precibusque adiuvabo. Sum enim, Domino Deo gratiae, unus de sacrificulis, ad exiguum hic exiguique nominis sacellum Divo Egidio dicatum, ubi est mihi sacerdotium, quod custodiam dicunt, degens inglorius, procul utique, si mei non me fallit amor, ab omni cupiditate omnique ambitione, hic rei divinae, ut sacris decet initiatum, operando et custodem agendo. Eo, inquam animatus, sum ecce ausus ad te scribere.

Tu si tuo me responso aliquo et tuae ipsius manus quantumvis minimo epistolio dignatus fueris, erit illud quam gratissimum et maximi muneris maximique beneficii loco. Sin minus, tuis illud tribuens occupationibus Deum nihilominus et Superos, ut te quam diutissime praestent superstitem atque incolumem, assidua prece oppugnabo. Vale viveque diu, vir vita et immortalitate dignissime! Cracoviae XV Maii MDXXXIII.

Iacobus Grofficius
Custos Sancti Egidii Crac.

Adresse: Praestantissimo Viro et Undiquaque Doctissimo Erasmo Rhoterodamo.

[1] Über Growicki ist aufser dem, was er hier selbst von sich sagt, sonst nichts bekannt. [2] Erasmus Ciołek. Sie waren bei Erasmus in den ersten Februartagen des Jahres 1532. Vgl. oben Nr. XXII.

XXXIII.

Krakau, 25. August 1533. Krakau, Czartoryskisches Archiv. C. N. Ms. 49. Nr. 209.

Tomicki an Erasmus.[1]

S. P. Obiurgatum esse te ab Josto nostro Decio, vir doctissime, quod[2] aliis amicis tuis, quos habes[3] hic in Polonia, scribens nos praetermiseris, factum est quidem ab illo singulari erga nos studio, ut qui non ignoret, quantum te amemus quantumque tuis litteris semper delectemur, verum cum nos quoque eidem culpae simus obnoxii, pari tecum causa, nempe occupationibus, quibus detinemur gravissimis, in bonam partem silentium tuum accipimus postulamusque a te, ut vicissim nobis taciturnitatis nostrae veniam dones, neque enim vulgaribus istis, ut tu vocas, officiis vel praestandis vel exigendis molesti tibi esse studiaque tua toti orbi proficua interpellare vellemus, praesertim cum nullum alium offerat se argumentum praeter refricationes amicitiae, quam ego nunquam[4] satis firmam solidamque arbitror, si eiusmodi fomentis indigeat. Dolemus vero vehementer sublatos tibi fato amicos tuos, illos praesertim, quorum patrocinio et non vulgaribus usus esses[5] officiis. Habes tamen me, et quo utaris, ut velis, et cui vicissim hac ratione condoleas, quem etiam annus iste non paucis amicis despoliavit, inter quos unus est Dominus Christoferus de Schydlowiecz, castellanus Cracoviensis, cuius nobis obitus[6] magno dolori est, quem tibi nobiscum communem esse arbitramur, verum cum subit in mentem humanae conditionis necessitas, qua omnes nascimur, cumque nullus sit contra eam querendi locus, immo cum non desint, qui in bonis esse censeant mori, revocamus nos a dolore communique legi et necessitati non iniquo animo paremus. Illud vero nos magis conterruit, quod[7] scribis, domicilium corporis tui ruinam minari, quod nos, ut dudum stet incolume, permagni referre putamus ac cupimus, idque non solum privatae amicitiae causa, sed quod talem spiritum contineat, qui et ornandis litteris et iuvandae pacandaeque rei ecclesiasticae sit natus.

Germaniam tranquillam esse gaudemus Thurcis, ut scribis, feliciter abactis, qui utinam, quemadmodum vobis videntur, ita se quoque abactos sentiant. Apud nos etiam Dei benignitate pacata sunt omnia et Tartarorum et Valachorum arma incursionesque quieverunt cum Thurcis susceptae. De re Ecclesiastica tot per-



versissimis opinionibus turbata nescimus, quid sperare debeamus. Sed qui illi se usque ad consummationem saeculi non defuturum promisit, eius praesidio pacatam iri confidimus. Optamus demum ex animo, vir optime, ut et recte valeas et diutissime vivas. Nos, quod scire cupis, gratia Dei valemus. Datum Cracoviae die 25 augusti anno Dni 1533.

[1] Dieser Brief ist die Antwort auf das Schreiben des Erasmus vom 10. März 1533. Vgl. oben Nr. XXX. Er findet sich jetzt (1900) auch bei Wierzbowski, Materyały S. 327 mit manchen Lesefehlern abgedruckt. [2] Wierzbowski (W): quam (!). [3] W: habet (!). [4] W: nullam (?). [5] W: es. [6] Er war am 30 Dezember 1532 gestorben. [7] W: quam (!).

XXXIV.

Freiburg, 5. März 1534. Abgedruckt bei Wierzbowski, Materyały S. 44.

Erasmus an Johannes Laski.

Epistola tua[1] multum quaesita noluit venire ad manum. Accepi annulum, Archiepiscopi[2] quondam gestamen. Utinam tu in patrui dignitatem successisses. Quod honores simul et opes contemnis, laudo animum philosophicum, sed, ut nunc est saeculum, expedit in sublimi esse, ne suum et canum ludibrio simus expositi. Ut nihil aliud, tuae virtutes magnificum aliquod theatrum promerebantur, unde posses quam plurimis prodesse.

De bibliotheca nihil muto, res erit tui arbitrii. De rebus novis scribere non est tutum, pauca tamen notavi in scheda de meo quoque statu, quam ad Iustum Decium misi, si quis forte cupiet cognoscere. Nam valetudo me cogit et ad paucos et pauca scribere. Optarim res tuas ac tuorum esse in optimo statu. Siquidem hoc mihi amicitia nostra persuadet, ut tuam felicitatem tam meam esse ducam, quam quae maxime est mea, si qua tamen mea est. Quid agant fratres tui Hieroslaus et Stanislaus, scire cupio. Bene vale, patrone et amice singularis. Friburgi, 5 die Martii 1534.

Erasmus Rot. manu tibi non ignota.

Epistola tua, cum diu studiose quaesita non venisset ad manum, tandem aliud quaerenti sponte occurrit, quam per otium relegi non mediocri animi solatio, adeo tota spirat sinceram minimeque fucatam benevolentiam. Quidam praesulum vestratium[3] scripsit ad me Melanchtonem accitum ab ipso in Poloniam, quod satis admiror. Scribit ille quidem minus violenter, sed a dog-

matis lutheranis nusquam culum latum discedit; est ipse, paene ut ita dixerim, ipso Luthero lutheranior. Haec adieci aliena manu, quod dextram occupasset chiragra.

[1] Es ist, wie aus der Erwähnung des Ringes hervorgeht, der aus dem Mai 1533 stammende, bei Dalton, Lasciana S. 150 abgedruckte Brief gemeint. [2] Vgl. ebenda S. 151: Patruus meus, quo in te fuerit animo, ipsemet iamiam moriturus declaravit, qui praeter honestissimam tui mentionem annulum, quem tibi mitto, a se perpetuo gestari solitum tibi legavit. [3] Krzycki. Vgl. Opp. III, 1479 und Morawski, Beiträge zur Geschichte des Humanismus in Polen. S. 22.

XXXV.

Krakau, 21. August 1534. Breslauer Rhedigerana. Cod. 254 fol. 155. Original.

Decius an Erasmus.

S. Statueram multis tecum colloqui verbis et proximis tuis respondere litteris,[1] sed, cum mercatores ad francofordiensem mercatum euntes diucius expecto, insperato obruor malo, quod ex gravi morbo filia natu maior mihi unice charissima scilicetque omnibus ornata virtutibus proxime me avum facere debuit. Medicis nihil proficientibus animam agere cepit.[2] Hic Anthoninus, quicquid artis fuit, praestitit tam diligenti cura, ut nemo possit diligentius, sed sic visum est Deo, qui illam mihi puellarum dederat specimen, suum donum suo quoque iure repeteret. Iustus dolor, quem imbecillus vincere non potest paternus affectus, facit, mi Erasme, ne longior sim. Villelmo[3] scripsi, quid ad te nunc mittere debeat. Et vale. 21 augusti 1534. Cracoviae.

Tuus Iostus Lu. Decius
a Secretis Regis scripsi.

Anthoninus totus in cura episcopi Cracoviensis[4] est, eum virum vereor, ne nobis iniqua eripiant fata, cuius casum hoc regnum magno suo lugeret malo.

Adresse: D. D. Erasmo Rotherodamo
amico optimo.

[1] Dieser Brief von Anfang März 1534 ist bis jetzt nicht aufgefunden Vgl. Erasmiana I. S. 29, Note 2. [2] Den Biographen des Decius Hirschberg und Roemer ist eine in diesem Jahre verstorbene Tochter des Decius nicht bekannt. Schwer vereinbar damit ist eine Stelle im Briefe des Decius an Hedio, den Mitbegründer der Reformation in Strafsburg, aus dem Februar 1535, worin ihm Decius mitteilt, dafs seine Tochter, die er



schon aufgegeben, genesen sei und er sie, wie die ältere (?), an einen ehrenhaften und tüchtigen Mann verheiratet habe. Horawitz, Erasmiana IV. S. 49. [3] Es ist wohl Wilhelm Weidolt in Nürnberg gemeint. Vgl. Jahrbuch XV. S. 197, Note 2. [4] Tomicki. Er starb nach langen Leiden erst im Oktober des folgenden Jahres.

XXXVI.

Freiburg, 22. August 1534. Posen, Raczynskische Bibliothek Cod. II. K. c. 35 (310) fol. 1 und Krakau, Czartoryskisches Archiv.

Erasmus an Decius.

S. P. Respondeo nunc ad epistolam tuam sexta Marcii scriptam,[1] Ioste, amicorum candidissime. Per Vaydoleusam,[2] virum humanissimum, accepi viginti florenos ex tua munificentia et triginta ducatos ex liberalitate Episcopi Culmensis.[3] Summa aestimata est sexaginta quinque florenis in moneta argentea. Pro his arbitror me iam egisse gratias, si litterae ad te pervenerunt, et nunc rursus ago maximas. Non tam aetas me gravat (quamquam arbitror me iam excessisse annum septuagesimum), quam hi podagrici vel holagrici potius cruciatus, qui vix ullum tempus concedunt studiis et in dies ingravescunt. Superiore mercatu dedimus praeparationem ad mortem[4] cum aliquot epistolis. In quarum una celebro Antonium Fuggerum[5] et Ioannem Paumgartnerum,[6] quem multis argumentis experior amicissimum. Libellus de praeparatione, quum aliis aliquot locis excussus est, tum, quod mireris, Luteciae. Utor theologis multo mitioribus. Non dubito, quin videris furiosam in me Lutheri epistolam, quam nemo non improbat, quamvis Luteranissimus, homo dicitur toto anno laborasse morbo capitis. Respondi levi bracchio, quid enim agas cum furioso? Non dubito, quin his nundinis autumnalibus simus habituri libellum furiosiorem.

Nunc nihil dabimus, nisi Copiam[7] multa accessione auctam, Novum Testamentum cum adnotationibus ingenti incremento locupletatis magna ex parte absolverunt typographi, sed defectu chartarum non potuerunt absolvere totum opus exiturum ad vernas nundinas, si Dominus voluerit.

Est iam pridem in manibus Ecclesiastes,[8] sed nescio, quo pacto non favet genius. Toties in manus recepi, toties deposui invita propemodum Minerva. Primum librum absolvi, secundum ac tertium orsus sum, nam tribus absolvere statui. Primus liber est plus quam iustae magnitudinis, metuo, ne posteriores sint



longiores. Si Dominus dederit vitam et valetudinem mediocrem, hoc exibit autumno proximo ad summum. Episcopus Lincolnensis[9] in Anglia multis iam annis urget me, ut edam scholia in Civitatem Augustini. Hanc provinciam occupavit Vives Hispanus,[10] et opus immensum est et nemo lectu molestior quam Augustinus, praesertim in his, quae scripsit per otium accuratius. Tentavi, quo gratificarer animo,[11] sed animus abhorruit. Ille nullam recipit excusationem, aliquot annis misit sponte quindecim angelatos, post misit viginti. Scripsi illi, ne quid mittat, me non posse praestare, quod cupit. Tantum de studiis.

Ne tu parum magnifice sentis de Brabantia, nusquam vivitur laucius, si de studiis loqueris, nusquam magis distrahuntur libri mei. Hic habeo domum et meam et commodam et capacem plurium, sed multa sunt, quae me hortantur hinc migrare, si liceat. Qui liceat autem, quum sex mensibus vix ausim pedem efferre domo? Quidam dehortantur a repetenda Brabantia, quod Franciscani in Aula nihil non possint,[12] genus hominum mihi capitaliter infensum et Caesari gratissimum. Maria Regina[13] alumna patriae nostrae verius est, quam Domina. Comes Hochstrati,[14] cognomento notiore Monteni aut favet aut fingit se favere Franciscanis ob Caesarem. Cardinalis Leodiensis[15] amicus est, sed anceps, Archiepiscopus Panormitanus,[16] summus Cancellarius, χρησολόγος est, sed in negotiis multum habet energiae. Attamen quamdiu absum, perdo quotannis centum et quinquaginta ducatos. Nihil enim constituerunt dare nisi reverso.

Tornaci est Petrus Barbirius, Decanus ecclesiae Cathedralis, qui se talem praestabat aut simulabat amicum, ut ausurus fuerim illi decem vitas committere, et adhuc amicus est, sed in pecuniaria re perfidissimus.[17] Olim ex pensione Caesaris intercepit centum florenos Caroleos, hoc est tertiam, nihil dubitabam de fide illius, ubi rediit, miris fucis tergiversabatur, tandem negavit se accepisse. Romae, cum ab Adriano impetrasset decanatum, scripsit cuidam Canonico Tornacensi, similiter Gallo et theologo et verbis mihi amicissimo, ut sumeret de pensione mea reditum sex mensium, scripsitque pensionario meo, qui solvebat, me hoc ipsi concessisse. Hac peccunia erat decanatus evincendus non nihil, ut solet, litigiosus. Pensionarius, vir probus, quo se liberaret, misit ad me epistolam Barbirii ipsius manu scriptam. Ego re cognita expostulo cum Barbirio Romae tum agente (nam erat Adriano ab epistolis); is respondit hoc ipso inscio factum, et hanc epistolam misi pensionario, ut perspiceret fidem theologicam. Nec tamen erubescit. Ubi rediit in patriam, semel atque iterum solvit, mox coepit tergiversari miris technis, sed blandis.

Dixisses esse pragmaticum, non theologum. Pensionarius meus, qui praebendam possidet, excusavit se mihi litteris significans Barbirium sibi debere ex mutuo quadringentos florenos et cum eo pactum, ut tantisper pensio mihi negaretur, donec esset ipsi solutum. Nihil, inquit, sperabam ab eo, nam debet et aliis multis. Quod si vis agere iure mecum, non potes, cum illo agendum est. Tandem, cum Proteus ille se vertisset in omnes formas, postremis litteris respondit se donasse quamdiu potuit, nunc non posse amplius. Et interim accipit de mea peccunia quotannis centum et triginta florenos, me suaviter deridens, nam instrumentum pensionis nunquam vidi, toto pectore fidens tali amico et visus est ex animo amare. Nunc, ut video, mutavit instrumentum et se totum Mammonae consecravit.

Ex Anglia quid mihi sperandum sit, nescio. Novus Archiepiscopus[18] bene promisit ac misit pensionis partem sua sponte. Sed audio illic novari religionem et per Germaniam totam, circumfertur rumor Regem Angliae confossum a filio Ducis Borghangamiae,[19] cui Rex amputarat caput. Sed eum rumorem suspicor esse confictum, quemadmodum et de morte Pontificis. Illud nimis verum est tres totius Angliae doctissimos et optimos viros iam pridem esse in carcere, Ioannem Stochleum, Episcopum Londoniensem, Ioannem Fischer,[20] Episcopum Roffensem, et Thomam Morum, prius Regni Cancellarium. Misi unum e famulis ante paucos dies, qui ex Anglia certa referat, quem tamen arbitror non aditurum Angliam, si verus est rumor de Rege confosso.

Udalrichus, Rex Wirtembergensis, magnum terrorem incussit Germaniae, verum ea tempestas opinione celerius conquievit. Habet, quod voluit, permissu Caesaris et Ferdinandi. Sectarum negotium in dies serpit latius. Augustae Vindelicorum utriusque senatus auctoritate indictum silentium est omnibus concionatoribus catholicis, constituti Zwingliani in ecclesiis senatui subditis, sublata est missa et omnes caeremoniae. In ecclesiis tribus collegiatis et monasteriis permittuntur adhuc excepta concione et sonitu campanarum. Ita clerus migrat cum multis opulentissimis civibus. Episcopus, vir mihi amicissimus, subduxit sese, nunquam, ut putant, rediturus. Zwingliani et Lutherani nunc fingunt concordiam de Sacramento Eucharistiae, quo sint tutiores.

In Germania inferiore non aliter inundaverunt Anabaptistae, quam olim in Aegyptum ranae et locustae. Obruissent totam regionem, ni vigilanter fuisset occursum. Quadraginta naves interceptae, multi decollati, quidam exhausti, aliquot in mare demersi, genus hominum morti[21] devotum. Monasterium, West-

phaliae metropolis, adhuc obsidione cingitur. Intus Anabaptistae regnant. Quorum politiam intelliges ex scheda, quam ad te mitto.

Erigit caput et aliud genus haereticorum, qui Christum asseverant nihil aliud esse, quam hominem, Spiritum Sanctum nullam esse substantiam, sed tantum piae mentis impetum. Hoc genus videtur e Sorbonica theologia natum. Prodigiosa exordia, qualis futurus sit exitus, nescio. Dominus, cum volet, omnia vertet in bonum finem.

Scis, opinor, Bedam,[22] qui in me scripsit, iam diu esse in teterrimo carcere eoque, ut putant, perpetuo ob nescio quae dicta scriptaque Regem et huius sororem laedentia. Post hunc et alter ductus est in carcerem, sed honestiorem. Nomen est Nicolaus Clerici,[23] an sit liberatus, nescio. Gerardus Ruffus,[24] quem Sorbonici iactarant haereticum et Lutheranum, iudicum sententiis liberatus est et insuper episcopatu donatus. Si nihil tribuis erronibus, laudo prudentiam, nam quotidie audio et disco ex litteris, quibus artibus imponant amicis. Hermannus Buschius,[25] ne nutu quidem aut fronte a me laesus, sed multis officiis adiutus, simul ut reliquit Basileam, Heydelbergae tanta virulentia debacchatus est in me, quasi matrem ipsius et aviam ferro necassem. Scripsit librum furiosum, quem recitat symmistis. Idem fecit in Hessia, cum Heydelberga cogeretur cedere ob linguam seditiosam. Cum Hessis quoque esset intolerabilis, commigravit Monasterium. Ubi nunc agat, nescio. Augustinus Eugubinus[26] pro amica admonitione emisit virulentam epistolam ac plane monachalem, manifestis mendaciis ubique refertam. Nicolaus Herborn[27] Franciscanus, Commissarius Cismontanus (audis magnam dignitatem!), emisit sermones Quadragesimales, insulsissimum opus, non ob aliud, nisi ut stolida quaedam convicia in me aspergeret. Cui fortasse epistola sum responsurus, si totum opus nancisci potero, praetereo multa minuta.

Ad haec tam multa perferenda non mediocri philosophia est opus, praesertim cum scribenti libros opus sit non tantum animo vacuo, verum etiam alacritate mentis. Sed ego ineptus, qui te his obtundo querimoniis. Epistola Rev. D. Cracoviensis,[28] elegans, sana, diserta et amica, fuit mihi magno solatio. Respondere omnibus non vacat, animum certe gratum gero et adest voluntas ad omne parata obsequium, si quis imperet. Antonino scribam. R. D. Cricium meo nomine salutabis reverenter. Dominum Ioannem Lascanum unice diligo idque ipsius merito, cui nihil est, quod scribam novi, nam postremis illius litteris respondi.[29]

Saluta clarissimum virum Severinum Bonerum, cuius filius

iam agit Bononiae[30] cum Anselmo, qui minitatur se huc rediturum lustrata Brabantia. De munere silentium, nec ego sum sollicitus. Ego ista externa iamdudum ut aliena intueor, quippe mox relicturus. Ioannes Campensis[31] agit apud Aleandrum Veneciae, multi libelli provolant a diversis conscripti, non omnino contemnendi, ne typographi fame pereant.

Est quidam Georgius Logus Silesius,[32] qui sibi videtur poëta et Cicerionianus, is scripsit in Cicerionianum meum, sed insulsissime. Libellus nondum est excussus, sed Romae diu volitavit per manus hominum, nunc etiam Papiae. Vellem excussum esse, cui tamen non sum responsurus.

Habes epistolam verbosam, sed cum amico candidissimo libenter fabulor. Vale. Datum Friburgi Brisgoviae XI. Cal. Sept. Anno Domini 1534.[33]

Erasmus Roterodamus mea manu.

[1] Vom 7. März 1534 ist ein Brief Laskis an Melanchthon bekannt (Dalton, Lasciana S. 163). Denselben nahm Anianus Burgonius nach Wittenberg mit, wahrscheinlich wohl auch diesen zur Weiterbeförderung. [2] So liest die Posener Hs., die Krakauer hat Vaydolensem. Über diese Person ist mir nichts bekannt. [3] Dantiscus. Vgl. oben Nr. XXI, Note 3. [4] Liber cum primis pius de praeparatione ad mortem. Cfr. Bibliotheca Erasmiana I, 154. [5] S. oben Nr. XXVI, Note 1. [6] Johann Baumgartner von Baumgarten und Ernbach, Augsburger Patrizier, geheimer Rat Karls V. und Ferdinands I. [7] De duplici copia verborum ac rerum commentarii duo, erschien zuerst 1511, erlebte über 100 Auflagen. [8] Vgl. oben Nr. IV, Note 5. [9] Johann Longland († 1547). [10] J. Ludwig Vives, berühmter Humanist und Pädagoge (1492—1540), gab im Jahre 1522 Augustins De civitate Dei libri XXII bei Froben in Basel heraus. [11] Die Posener Hs. (P.) liest amico. [12] P. liest fälschlich: nihil possent in Aula. [13] Schwester Karls V., Witwe Ludwigs von Ungarn, damals Statthalterin der Niederlande. [14] P.: Hoechstrati. [15] Vgl. oben Nr. XXI, Note 5. [16] Vgl. ebenda Note 6. [17] Über diese pekuniäre Angelegenheit, über welche sich Erasmus sonst nirgends so ausführlich äufsert, vgl. auch den Brief des Marcus Laurinus, Dekans in Bruges, bei Burscher, Spicil. XXV, pag. IV ff. Drei Briefe des Barbirius bewahrt noch die ungedruckte Burschersche Sammlung. Vgl. Index et argumentum S. 2. 30. 54. [18] Thomas Cranmer, Erzbischof von Canterbury, später Apostat. Vgl. Opp. III, 1491. [19] P.: Borkanganiae. [20] P.: Phisserum. [21] P.: Marti. [22] Vgl. oben Nr. VII, Note 7, und Opp. III, col. 1505. [23] Theologe zu Paris. Er hatte Erasmus früher in seinen Predigten einen Häretiker und Lutheraner gescholten. Vgl. Opp. III, 1113, 1122. [24] Pariser Theologe und könig-



licher Rat, trat in seinen Predigten für eine Reformation der Kirche ein. Opp. III, 1758. [25] Hermann von dem Busch, gen. Pasiphilus, bedeutender Humanist, Schüler des Hegius und Agricola, war als Lehrer an verschiedenen Universitäten thätig, verteidigte in seiner Schrift „Vallum humanitatis" in geistreicher Weise die humanistischen Studien. Erasmus, den er noch im Streit gegen den Engländer Lee verteidigt hatte, hatte er sich später entfremdet. Als Erasmus den Brief schrieb, war Busch bereits tot († im April 1534 in Dülmen). Vgl. Liefsem, Hermann von dem Busch. Köln 1884—1889. [26] Augustinus Eugubinus (eigentl. Steuchus) hatte gegen Erasmus die kirchliche Autorität der Vulgata in Schutz genommen. Vgl. Feugère, l. c. S. 172. Durand de Laur, I, 623. [27] Nikolaus Herborn, Minorit († 1535), einer der eifrigsten Bekämpfer der Neuerungen im westlichen Deutschland. Er wurde im J. 1532 Vorsteher aller Observantenklöster in Deutschland, Frankreich und Spanien mit dem Titel Generalis commissarius cismontanus, über welchen sich Erasmus, den Herborn öfters angriff, geflissentlich lustig machte. Vgl. Allgemeine Deutsche Biographie XII, 42—45. [28] Aus diesem Jahre ist kein Brief Tomickis bekannt, es mag vielleicht der unter Nr. XXXIII gedruckte gemeint sein. [29] Am 5. März 1534. (Wierzbowski, Materyały S. 44.) [30] Vgl. Opp. III, 1493. [31] Vgl. oben Nr. XXI, Note 4 und Hipler, l. c. S. 514. [32] Über diesen schlesischen Dichter vergleiche die Erasmiana I, S. 18, Note 5 citierte Biographie Bauchs, namentlich S. 24 daselbst. Bauch ist eine gegen Erasmus gerichtete Schrift Logaus nicht bekannt. Opp. III, 1499 ist jedenfalls auch Logau gemeint (cuius libellus volitat per totam Italiam, nondum quod sciam, excusus). Dann heifst es auch offenbar dort „Vratislaviensem" statt Vratisliniensem. [33] In der Krakauer Hs. fälschlich 1533. In P. findet sich die Aufschrift: Erasmus Roterodamus Iosto Ludovico Civi Cracoviensi.

XXXVII.

Freiburg, 28. Februar 1535. Czartoryskisches Archiv C. N. Ms. 52. Nr. 85.

Erasmus an Tomicki.

S. P. Nullum erat argumentum, R. Praesul, dignum auribus tuis, volui tamen ante supremum vitae diem testificari me memorem esse eximiae tuae in me pietatis, quam hactenus plurimis officiis declarasti, praesertim quum hominem essem nactus amicum explorataeque fidei, qui non solum litteras commissas fideliter redderet, verum etiam suo sermone multa commemorare posset. Is est Sigismundus Gelenius,[1] vir in utraque litteratura praeclare doctus, qui compluribus annis Frobenianae officinae

incastigandis bonis operibus plurimum laboris insumpsit, qui ad nos volente Deo mox rediturus est. Ex amicorum litteris accepi Tuam Amplitudinem periculose aegrotasse, sed gratia Christi convaluisse. Mihi accidit, quod solet ei aetati, de qua scribit David: Quod amplius, iis labor et dolor est. Iam enim, ni fallor, annum septuagesimum praetergressus sum. In potentatibus enim nunquam adeo fui, ut etiam iuvenis corpusculo vitreo fragilique semper fuerim, nunc autem duplici premor morbo utroque insanabili. Nam, ut aiunt philosophi, senectus morbus est naturalis, cui nulla medicorum ars potest succurrere. Et Lucianus scribit, podagram medicis omnibus mandare laqueum. Cum hac autem mihi iam biennium aut eo amplius gravis est colluctatio, atque in dies gravior, nec tam podagra est, quam holagra, quae non pedes tantum tentat, sed per omnes corporis artus oberrat. Caeterum hoc anno sub Natalem Dominicum solito inclementius me invasit, perque totum Ianuarium lecto affixum tenuit, ne adhuc quidem potest me relinquere. Ita subinde ad omnem caeli mutationem incrudescit et maxime spirante Borea, praesertim si turbo ventorum inciderit. Habuimus autem hiemem vehementer incommodam, ut hic complures simili malo laborarint, nonnulli etiam perierint, nec spes est hoc corpusculum et senio et laboribus fractum in tantis cruciatibus diu superfuturum. Sic visum est Domino purgare famulum suum inutilem, qui utinam vel sic flagellatum dignaretur me in gratiam recipere. Vidimus fatalem quandam rerum humanarum mutationem. Dux Virtenbergensis ex omni ditione, quam nuper sibi vindicavit, missam eiecit, quum Lutherus libello edito insigniter maledico privatam tantum damnarit. In Anglia capitale est Pontificem pro Ecclesiae Principe agnoscere, quum nihil aliud sit, quam Romanus Episcopus, nec plus habeat authoritatis Romae, quam quivis alius episcopus in sua dicione. Capitale item est probare matrimonium cum priore regina contractum, quod Clemens Septimus suo iudicio comprobavit. Ob has causas de capite periclitantur, qui a Rege dissentiunt. Adhuc in carcere sunt: vir pius iuxta ac doctus Ioannes, Episcopus Roffensis, et unicum illud Angliae sidus Thomas Morus, paulo ante eius regni cancellarius. Contra, Rex Gallorum subito mutatus mire saevit in Sacramentarios, alios exurens, alios ad triremes relegans. At illi vicissim sparsis libellis famosis ferocissime minantur. Iam secta Anabaptistarum dictu mirum quam se late sparserit, magnam inferioris Germaniae partem occupavit, praecipue meam Hollandiam. Monasteriensis obsidio nondum soluta est, sed relictis praesidiis curatur interim, ne inclusis pateat exitus. Interim inter aliquot principes Electores

initum est concilium de opprimenda illarum audacia, quae, si impune cesserit, haud dubie actum fuerit de authoritate principum. Nam ipsi sibi e calceario regem crearunt, quem vocant Regem Sion. Quid Caesar reliquique monarchae facturi sint, incertum est. Hic fit magnus militum delectus, partim qui adsint Ferdinando ad occupandam Ungariam, partim qui Caesari ad opprimendam audaciam piratae Barbarosae. Non desunt tamen, qui diversa suspicentur. Habemus novum Pontificem ex Alexandro Pharnesio Paulum tertium virum apprime eruditum, Patritium Romanum, bonique nominis, ut qui plus quadraginta annis in Cardinalitia dignitate citra famae labem vixerit, verum aetate grandem, quippe septuagenario maiorem. Utinam is posset ad sedandos Ecclesiae tumultus aliquid opis offerre. Nam velle non dubito. Nos nihil aliud possumus, quam optare meliora. Haec dictavi, quum dextram manum sic occupet chyragra, ut vix calamum potuerim digitis comprehendere. Huic mancipio tuo mandabis quae voles, nihil non alacriter obituro, quod in ipsius potestate sit situm. T. R. A. diu nobis incolumem servet Dominus. Datum apud Friburgum Brisgoviae, pridie Calendas Martias Anno Domini M. D. XXXV.[2]

Ignosces, quod aliena manu scripserim, nam dextram sic occupavit chiragra, ut ne subscribere quidem potuerim. Pro subscriptione iussi affigi terminum. Quod ab amanuensi quoque indiligenter scripta est, in causa fuit tabellionis festinatio, per quem non vacabat denuo scribere.

[1] Sigismund Gelenius, aus Prag gebürtig, humanistisch gebildet, übersetzte und kommentierte zahlreiche griechische Schriftsteller. Auf Verwendung des Erasmus hatte ihm Froben die Inspektion seiner Buchdruckerei übertragen, in welchem Amte er bis zu seinem Tode (1554) verblieb. Vgl. Zedlers Universallexikon B. X. S. 741. [2] Tomickis Antwort vom 26. April 1535 steht Opp. III, col. 1499.

XXXVIII.

Krakau, 12. April 1535. Breslauer Rhedigerana. Cod. 254. fol. 93.

Severin Boner an Erasmus.

S. Nisi me humanitatis tuae candor fallit, nihil vereor, Erasme, vir undecunque doctissime, quin diuturnum hoc silentium meum dignum putes venia, neque aliorsum id sis accepturus, atque eo, quod interea, qui isthuc proficiscerentur, tabellionum aut nulla aut certe rara dabatur copia; proinde cave, id negligentia aut

oblivione tui ulla commissum esse suspiceris, quorum profecto neutrum in hoc pectore consistere debet, quo te partim e divinis immortalibusque lucubrationibus, partim ex litteris ad me tuis[1] ita penitus hausi amareque occepi, ut nisi cum vita ipsa memoriam amoremque tui sim amissurus. Atque hoc cum ita habeat, tum vero nec id habet, quod scribo secius, quod ad Terencium attinet, quem tu posteaquam correctiorem opera studioque tuo filiis meis dedicasti[2] ac Anshelmo, Ioannis filii praeceptori, transmittendum ad me commisisti, tam diu is vagatus est in itinere, ut post annum unum et dimidium demum mihi fuerit redditus. Quae tanta mora nihil quidem muneri tuo apud me detrivit, non potest enim tale munus te praesertim auctore non esse gratissimum, verum ipsum me rubore quodammodo suffudit, quod tam longo tempore pro eo tibi nullam habuerim gratiam, unde fortassis ingratus tui studii tibi videri non iniuria possim, nisi illa ipsa diutina libri peregrinatio in causa esset, quae te hac de me suspicione exsolvere iure debet; quod si accidisset, iam pridem hercle meam gratitudinem, si minus rebus, certe saltem verbis ex me sensisses. Quam ut tandem utraque re tibi declarem, quas ego possum quasque tu mereris, summas ago tibi gratias et aureos eicones duo meam imaginem referentes mitto donoque[3] animi mei in pignus quoddam, tum istius voluntatis tuae erga me gratissimi, tum tui ipsius amantissimi, quod tu in praesens aequi bonique consule. De rebus huius patriae, si qua earum scilicet te cura habet, non gravarer tibi vel Illiade prolixius perscribere, nisi satis scirem eas te ex Iodoco Ludovico,[4] communi nostro amico, atque ex aliis hinc compluribus abunde accipere solere, et nollem equidem sciens hoc scripti genere gravare te hominem tum in promovendis bonis studiis tum vel pellegendo saltem et rescribendo litteras, quae ad te toto fere ex orbe scribuntur, occupatissimum. Si quid est ulla in re cuiuslibet operae et officii, quod tibi gratum iucundumque praestare queam, ecce me, qui amore studioque erga te concessurus sum unquam nemini. Vale memor amansque nostri, Erasme Clarissime, unicum praesentis aevi decus. Raptim Cracoviae, pridie Idus Aprilis Anno Dni 1535.

Severinus Boner de Balicze
Castellanus Zarnoviensis
manu propria.

[1] Vom 1. September 1531. S. Jahrbuch XV, S. 220. [2] Vgl. darüber Erasmiana I, S. 19 ff. [3] Noch heute erhalten. A. a. O. S. 20. Abgebildet bei Kopera, l. c. S. 17 im Sonderabdruck. [4] Decius.



XXXIX.

Rom, 16. August 1535. Breslauer Rhedigerana. Cod. 254, fol. 29. Abgedruckt in Opp. omn. III, col. 1771.

Anselmus Ephorinus an Erasmus.

Tuae virtutis rationem, curam et[1] cogitationem a Summo Pontifice susceptam, Erasme doctissime, ut debeo, gratulor laetorque.[2] Qui tandem quid conservari sit ecclesiam, quanta vis in ea sit temporum, quanta varietas, quam incerti exitus, agnoscit, nec aliae columnae in hanc aedificationem validiores nec aptiores, quam quae et longis annis et magno labore atque varia arte sunt expolitae, habentur. Magis tamen gratulor, quod nihil praeter opinionem nostram accidit. Solliciti enim hic tui studiossime admonendo, arripiendo (ut magnitudinem et vim amoris tuorum agnosceres) fuimus omnes: sit igitur sempiternae tibi laudi et, quem tibi Deus dignitatis amplificatorem dedit, eum tibi ad maiora diu ac feliciter conservare dignetur. Misi ad te paulo ante varia de Africana illa Caesaris gloriosissima victoria, accipe nunc Tunitii situm et obsidionem in figuram redactam.[3] Vale, nostri non immemor. Romae, 17 Cal. Sept. 1535.

Tuae Celsitudinis addictissimus

Anselmus.

Ohne Adresse.

[1] Fehlt im gedruckten Text. [2] Anselmus gratuliert hier zu der durch ein Breve Pauls III. vom 1. August 1535 erfolgten Ernennung des Erasmus zum Propst von Deventer. [3] Vgl. Erasmiana I, S. 23 und Opp. omn. III, col. 1520. (E. an Gilbertus Nezerenus: Gulettae picturam e Roma miserat Anselmus Ephorinus.)

XL.

Krakau, 25. Oktober 1535. Krakau, Czartoryskisches Archiv. C. N. Ms. 53, Nr. 23. Abgedruckt bei Goezius, Otium Varsaviense, S. 47—54.

Tomicki an Erasmus.[1]

Festiva tua atque inprimis elegans epistola,[2] etsi videbatur aliquid Socraticae ironiae in ea inesse, maiorem tamen, quam credi queat, nobis attulit voluptatem. Quae ad nos nova perscribis, ea cognitu nobis grata fuerunt omnia. Illud autem iam

non solum gratum, verum etiam inprimis iucundum accidit, quod, cum Paulus tertius, omnium, quos nostra haec vidit aetas, Pontifex vere Maximus, viros virtute, doctrina, atque omni ornamentorum genere praestantes in amplissimorum patrum collegium cooptasset, de te quoque in idem collegium adsciscendo rettulerit. Mi Erasme, quo tempore tuae nobis redditae fuerunt litterae, morbo gravissimo, gravius, quam dici possit, conflictabamur, verum legendis illis permultum nos relevari sensimus et recreari. Posteaquam vero ad eum locum legendo pervenimus, in quo, quantum honorem Summus Pontifex delatum tibi voluerit, perscribis, ita exultabamus gaudio, ut obliti morbi nostri gravissimi pristinaeque bonae valetudini nostrae prorsus restituti nobis esse videremur. Idque vel quod te propter excellentem istam doctrinam tuam merito amamus plurimique facimus, vel quod ad constituendam rempublicam Christianam (quae nunc, proh dolor, nimio plus labefactata et propemodum convulsa est) permagni interesse putamus, tibi tuique similibus id genus amplissimos honores mandari. Tunc enim habitura esset Ecclesia non verbo solum, verum re quoque ipsa cardines adamantinos, quos nullius furor perfringere posset. Cum hac proxima aetate allatum ad nos fuisset, Ioannem, Episcopum Roffensem, qui ex honore sibi delato in fraudem incidit capitalem, Casparem Contarenum, Hieronymum de Genuthiis, Archiepiscopum Capuanum, Simonettam et alios nonnullos spectatae viros eruditionis atque integritatis a Paulo tertio in Cardinalium album relatos fuisse, tenere nos non potuimus (adeo difficile est non solum cum doleas, verum etiam cum gaudeas tacere), quin non solum ipsi in litteris nostris factum hoc Summi Pontificis in coelum laudibus ferremus, sed et Regiam Maiestatem ad idem faciendum impelleremus. Tantae enim virorum dignitatis tantam esse rationem habitam immortaliter gaudebamus. Quod si de te quoque tunc aliquid explorati habuissemus, qui noster amor est in te, fecissemus, mi Erasme, et quidem animo libentissimo, ut et Regia Maiestas, et ipsi quoque Paulo tertio de tanto tui augendi honestandique studio per litteras gratias egissemus. Quod tamen adhuc fieri poterit. Sed nos de egregia ista voluntate illius in te, quod cardinalitium galerum tibi inopinanti deferre cogitaverit, ante eum diem, quo tua nobis reddita fuit epistola, ne tenuem quidem ullam auditionem acceperamus. Hoc tantum perlatum ad nos fuit liberalitate pontificia Daventriensi praepositura te auctum fuisse, quae et ipsa res magno nobis fuit gaudio. Sed quid, mi Erasme? Tunc cardinalitium galerum repudiaturus? Tu quominus exercendae virtutis instrumenta, facultates et honores ultro tibi ne cogitanti quidem

deferantur, manibus pedibusque obnixe facturus es omnia? Liceat nobis bona cum venia tua id, quod sentimus, dicere. Etsi nos quoque ex eorum numero nos esse profitemur, qui prudentiam et doctrinam istam tuam singularem non solum laudant, verum etiam admirantur, adduci tamen non possumus, ut consilium istud tuum probemus, quod nobis ab animo magno et excelso alienum esse videtur. Nam quid tandem causae est, quam ob rem tu fortunarum et honorum accessiones tibi repudiandas esse putes? Animalculum te esse dicis ἡμερόζιον. Cedo quid ceteri mortales? Estne aliquis, qui sibi certo possit polliceri, diutius se victurum, quam bestiolae illae apud Hipanim fluvium, quibus non est nisi unius diei usura ad vivendum a natura data. Fac, non posse senes diu vivere. Sed et iuvenes cito mori possunt. Neque est quisquam tam viridi aetate, tam robusto tamque bene confirmato corpore, ut crastinum sibi possit polliceri, cum nemo sciat, quid serus vesper vehat. Ergo, cum omnium ex aequo cervicibus Tantali saxum istud immineat, neque scire quisquam possit, quando casurum, seque ruina sua sit oppressurum: omnesne ad rempublicam accedere, honores in ea gerere atque eius administrationem suscipere dubitabimus, quod non solum an diem unum, verum etiam an horam unam aut punctum unius horae victuri simus, certum nobis non est? Vide, mi Erasme, quid futurum sit, si quae te movere videtur, eadem res ceteros quoque mortales a magnis rebus gerendis deterruerit? Quod si, quos longius victuros spes sit, eos solos honoribus augendos, et ad reipublicae gubernacula esse putaveris admovendos, cui alteri, quam adolescentulorum temeritati tota erit res publica permittenda? Quibus clavum tenentibus qui status eius futurus esset, in opinione tua relinquere, quam in oratione nostra ponere maluimus. Nos vero non eam solam esse causam arbitramur, quam ob rem ad rem publicam capessendam senes potius, quam iuvenes accersantur, quod propria est huius aetatis prudentia ex multo magnoque rerum usu collecta, sed hanc quoque minime postremam, quod, quanto propius ad tempus illud accessisse videntur, quo ex hospitio sui corporis aeternam illam in domum migraturi vitaeque suae actae et rerum in ea gestarum apud severum iudicem rationem sint reddituri, hoc minus commissuros eos aliquid verisimile sit, cuius, si rationem reposcantur, reddere non possint, ut vel hoc ipso nomine ad maximos honores gerendos inprimis illi apti et idonei iudicentur, qui alterum iam pedem in cymba Charontis habent: neque possit aetatis excusatio satis iusta causa cuiquam esse, cur onera et honores detrectandos putet. Quare, mi Erasme, excusationem istam tuam, qui sit accepturus, futurum

arbitramur neminem. Neque enim, quia parum tibi temporis ad vivendum superesse credis, idcirco cardinalitius honos tibi fugiendus est, cum et fieri possit, ut opinione diutius vita tibi suppeditet, et, ut secus eveniat, non tantum tamen, quam diu, quantum quam bene Cardinalem egeris, referre videtur. Si tibi Superi vel uno tantum anno dignitate hac fruendi facultatem concederent, dubium nobis non est, quin multo maior ex eo utilitas ad rem publicam Christianam esset perventura, quam cum multi multis annis eundem istum honorem gesserunt. Sed tu fortassis hoc metuis, ne in malevolorum, Lutheranorum praesertim, voculas incurras. Mi Erasme, regium est male audire, cum bene feceris, quin potius, qui a malis male audit, is ex prudentissimorum virorum sententia optime audire videtur. Neque enim perditi hominis profligatique maledictis gloria cuiusquam dignitasque violari potest, magis adeo illustratur. Non est autem prudentiae tuae aliunde pendere, tuo tibi, non aliorum iudicio standum est. Si te recte fecisse intelligis, factum autem tuum aliorsum perversi homines rapiunt, tua te conscientia contentum esse oportet. Sin autem non esse tibi putas omnino negligendum, qui sermones hominum de te, quae futura sit existimatio, non videmus, cur non eorum potius tacitae cogitationes suspicionesque tibi sint metuendae, qui a nobis, hoc est a Romana sunt ecclesia. Tu iudicio quodam tuo, neglecta propemodum Solonis lege, etsi a coetu priorum nunquam discessisti atque Romanae ecclesiae censurae scripta tua omnia subiecisti, plerisque tamen medium te gerere visus es, cum neque ecclesiae placita omnia mordicus esse tibi tuenda putares, neque illorum doctrinam, qui ab ea descivissent, prorsus evertendam existimares. Ex quo factum est, ut dum batilla quidem confringenda non censes, sed ignem tantum alienum dispergendum et effundendum, in eam suspicionem nonnullis veneris, te cum Lutheranis potius, quam cum ecclesia Romana facere. Quod si nunc a Summo Pontifice tibi delatum honorem hunc reieceris, confirmabitur ea multorum suspicio; aut contemni a te amplissimum ordinem et pro nihilo duci putabunt, aut ideo te refugere, ne cum Lutheranis in dimicationem descendi cogaris; alterum ex fastu quodam nimio, alterum ex pusillo et abiecto animo procedere iudicabunt. Utrumque certe certo signo esse dicent et argumento, tacitam tibi esse cum Lutheranis conspirationem, neque cuiusquam persuasionibus ab hac sua opinione se deduci patientur. Aliquot iam anni intercesserunt, cum nos in quodam libello tuo legere meminimus: quod consilii te tui poenituerit, quo de fortunis tuis et honoribus augendis nunquam sollicitus esse voluisti, cum non perinde cuiusvis morsibus oportunus

fueris futurus, si excelsa aliqua in dignitate collocatus esses. Ecce tibi nunc divinitus occasio est oblata, qua te a contemptu contemptissimorum hominum facile queas vindicare, qua quasi divina virgula suppeditante, summos honores consequi tibi liceat. Ea obviis manibus esse videtur amplectenda, cum etiam ad scriptorum tuorum immortalitatem permagni interesse videatur, si laboribus tuis eum, quem olim es meritus, fructum, tributum esse posteri intellexerint, facileque ex eo iudicium omnes sunt facturi non esse eius generis praeclara monumenta reicienda, quem propter ea ipsa amplissima dignitate censuerit honestandum is, qui doctrinae, virtutis et meritorum cuiusque prudentissimus est et verissimus aestimator. Si ambiendum tibi, si prehensandum esset, quamquam vir sanctissimus Cato autor non nemini fuisse dicitur, ut etiam nummos in tribus pronunciaret, cum videret malis artibus malos homines gladiatorio animo ad consulatum viam affectare atque evertendae rei publicae consilia inire, tamen tibi ut ambires, ut prehensares, ut ineptus esses in hac aetate tua, etiamsi id e re publica futurum esset, consilium dare non auderemus. Nobis enim christianis appetere honores non licet, quemadmodum rursus, si caritatem christianam habeamus, oblatos quoque recusare non licet. Cum itaque ultro te vocet is, qui caput est totius ecclesiae constitutus, cui non obtemperare religio est, vide, ne non tam Paulo tertio Pontifici Maximo, quam Spiritui Sancto refragatus esse videaris. Neque enim verisimile est, absque numinis instinctu et afflatu Paulum tertium hanc de te in cardinalium collegium cooptando cogitationem suscipere potuisse. Quod si magni animi esse existimas opes, copias, facultates, honores despicere, non repugnamus nos quidem, sed fieri tamen posse credimus, ut non eo quis animo bona ista fortunae negligat, quod ea non putet esse expetenda, sed quod labores fugiat, pericula metuat, sine quibus neque adipisci bona ista neque adepta licet cum dignitate retinere. Cum non frustra dicere solitus Demosthenes feratur: Si scirent adolescentes, quanti labores, quanta discrimina rem publicam capessentibus impendeant, potius eos ex alto praecipites se daturos, quam ullam ad partem illius accessuros. Si itaque horum periculorum metu animus cuiusquam ab honoribus in re publica gerendis refugit, is nobis videtur a vera fortitudine multum esse alienus. Deinde vero ea contemnere, quae nondum sis assecutus, non maximi esse negotii nobis persuademus. Sed eum magnum virum iudicamus et sublimi quodam atque excelso animo praeditum, qui, cum ea est adeptus, quae certissimum sunt hominum experimentum, et quae vere quidam irritamenta malorum esse dixit, nihilominus de

perpetuo vitae suae statu deiectus non est, sed in amplissima fortuna aequabilitatem vitae conservat atque eundem semper animum retinet, et secundum Pauli praeceptum ita ea habet, tanquam non habeat. Facile est alicui vivendi praecepta dare his, qui excelso atque illustri in loco positi omnibus fortunae bonis afluunt, sed ex praeceptis vivere, cum in eadem fortuna fueris collocatus, neque ab officii religione declinare, id vero longe difficillimum esse videtur. Quare ne dubita tui quoque periculum facere. Magistratus enim esse dicitur, qui virum iudicat. Docuisti enim hactenus Pontifices, Cardinales, Reges et Principes Christianos, quemadmodum se gerere debeant, nunc tu quoque in eorum locum huc te Deo vocante ascendito: vivum te illis exemplum proponito, praecepta tua ad rem conferre studeto, rei publicae Christianae labenti succurrito, nomen tuum ad immortalitatem consecraturus, atque ea, a Deo Optimo Maximo laturus, quae neque oculus vidit, neque auris audivit, neque in cor hominis ascenderunt. Quo sumus in te, mi Erasme, suavius effusi, hoc nobis amor plura suggerit argumenta, quibus te, ne cardinalitium galerum recuses, cohortemur. Sed longius, quam initio nobis fuit propositum, crevit epistola, ut multa nobis praeterire et receptui iam canere sit necesse. A te petimus, quod te, tanta prudentia et doctrina virum, pluribus cohortari sumus ausi, cum abunde ipse, quid tibi faciendum sit, cognoscas, ut id in optimam partem accipias. Fecimus enim id certe ex abundantia quadam amoris nostri cum erga te, tum erga rem publicam Christianam, cuius rationibus praeclare consuleretur, si, quod tibi suademus, persuadere possemus. Quare, si quid a nobis peccatum est, id partim amori nostro, partim humanitati tuae assignabis, quae nos etiam familiarius fortasse, quam aequum est, tecum agere docuit. Vale.

Datum Cracoviae die XXV. Mensis Octobris 1535.[3]

[1] In der Hs. steht die Aufschrift: Petrus Tomicius Episc. Cracoviensis et Regni Poloniae Vicecancellarius Erasmo Rotterodamo Daventriensi Praeposito. [2] Vom 31. August d. J. Opp. III, col. 1510/13. E. übersandte auch gleichzeitig eine Abschrift des päpstlichen Breves, durch welches er zum Propst von Deventer ernannt wurde. [3] In der Warschauer Handschrift, welche Götz benutzte, stand von der Hand des Stanislaus Górski, des Sekretärs des Tomicki und bekannten Sammlers der Acta Tomiciana, folgender Zusatz: Epistolarum omnium clarissimi ac sapientissimi Antistitis Tomicii haec postrema est: quatriduo ante mortem eius scripta quidem, sed, cum viribus iam deficientibus subscribere illam manu sua non posset morsque paulo post eum occupasset, non fuit ad

Erasmum missa. Im Corpus Naruszevicianum, in welchem dieser Brief fälschlich das Datum des 20. Oktober trägt, findet sich dieselbe Bemerkung in kürzerer Fassung. Tomicki starb am 29. Oktober. In warmen Worten gedenkt seines Hingangs Erasmus im Schreiben an Krzycki. Opp. III, 1516.

XLI.

Frauenburg, 28. März 1536.

Breslauer Rhedigerana. Cod. 254. Original. Abgedruckt in „Das gelahrte Preufsen". Teil IV, S. 35—49.

Tideman Gise an Erasmus.[1]

Malorum, quibus hoc nostrum saeculum attunditur, scio tibi quoque, Erasme venerabilis, videri si non primum, saltem inter primaria, quod cernimus Christi Ecclesiam, quam oportuit concordiae specimen proponi[2] orbi, tam non cohaerere sibi, ut nulla gens, nulla religio, nulla factio inter se plus dissilierit, ne illa quidem turrim prodigiosam molientis humani generis conspiratio, quam immissum linguarum discrimen memorabili orbis sectione[3] diremit. Hanc enim cladem dissipatae unitatis cum Spiritus Sanctus dono linguarum novo atque Christianis peculiari pensarit, ad unius vocis Evangelicae commercium cunctas terrarum nationes revocante, quis non opinetur, Christianismum in pristinam discessionem ac bis Babylonicam confusionem relapsum esse, dum non solum divisi iam sunt Graeci a Latinis, Georgiani a Iacobitio, Moscobitae a Romanis, sed intra unum Occidentem una provincia, una natio, una civitas intra se de fidei dogmatibus certantes tumultuentur. Dissident inter se Scholastici Theologi, cum his confligunt, qui veterem Theologiam recentiori anteponunt, utrosque rident nuper orti, qui se Evangelicos vocant; hi rursus non magis consentiunt inter se, quam cum ceteris, ut non raro intra unius oppiduli moenia, immo intra unius domus parietes reperias trifariam aut etiam plurifariam sectos[4] ac de summis fidei quaestionibus capitaliter conflictantes. Hanc in Christi ovilibus commorantem Alecto, siquis alius, certe ego ita semper exhorrui, ut omnem in Ecclesia ortam disceptationem vipereo iniecto crine excitam, suspicarer, simque[5] hoc metu coactus, relictis opinionum contentionibus secessum petere ad mea ipsius percunctanda studia, faciendumque periculum dotium mearum, an possem potioribus saltem christianae philosophiae lustratis locis gratiae Dei mystes fieri. Quae cura protinus eo me protraxit, ut praeterquam quod Ecclesiae et scripturis locum auctoritatemque omnem[6] cessi, auderem meo Marte opus aggredi meis fortasse

viribus maius, tamen studio investigandi veri adeo non impium mihi visum, quin ipsum tribus etiam iustis libris extenderim. In quibus tametsi iudicium labori non defuerit, tamen cum animadverto, nullam prope esse hoc tempore in Evangelica palaestra sectam, quae non habeat magni nominis patronos, quorum eruditio et industria simplicitatem ingenioli mei longo post se relinquit intervallo, non magis audeo meae diligentiae, quam illorum discordiis me credere. Tantum abest, ut mihi confirmem, scopum me certorum dogmatum attigisse, quin hoc mihi praestitisse videtur isthaec studiorum exploratio, ut, dum alienis parum fidens meis minimum tribuo, in ipso etiamnum haeream vado fitque mihi precanda Domini misericordia, ut fratrem mihi excitet potentem ad docendum, qui ad incudem relatis excussisque meorum scriptorum sententiis velit vel levare lapsum, vel erudire ignorantem, vel instruere nutabundum. Ad quae obeunda officia cum putem mihi ius esse quemlibet compellandi fratrem agnoscentem se Christi corporis membrum. tamen, si optio detur, unum malim mihi obtingere Erasmum, quam ex insigniorum quorumlibet ordine quotumquemque primarium. Verum hac in re ne tuam requirerem operam, repressit hactenus me reverentia tui, cui non temere obstrependum semper iudicavi; tam aetas vergentior, otio iamdudum destinata, ad haec studiorum meliorum ratio, quibus solis[7] hoc quod superest virium sit impendendum, praeterea occupationes quotidianae ac vix ferendi strepitus consulentium, flagitantium, salutantium,[8] epistulas missitantium, postulantiumque ac aliis sexcentis modis obturbantium. Quibus omnibus ego importunior vel etiam impudentior videbor esse, qui non, ut ceteri, tuas captem doctrinas, *sed meas obtrudam, allato volumine,*[9] qui possit decem Cyclopibus taedium et varices[10] gignere. At haec omnia, vir praeclare, tuis cumulandis laudibus accedunt, cui ne in his quidem vitae incommodis concedatur vacatio ab his dotium tuarum muneribus, quibus olim mundum in te provocasti. Quare laudum ego quoque, quem sub altero prope coelo degentem non una parasangarum centuria a te seiunxit, tam non illibenter portio esse aliqua velim, quam mihi causae etiam ad id extant graves. Qui enim hoc vel solo vel praecipuo[11] studio ad scribendum adductus sum, ut vitatis dissensionum syrtibus ac argutiarum salebris, in planis simplicis scripturae ac sincerae doctrinae Evangelicae campis conquiescerem, cuius potius, quantum in ea re profecerim, expetam iudicium, quam tuum? Cui in tota vita hoc ipso studio nihil fuit prius, cui et linguam et pectus Deus in hoc finxisse videtur, ut sacras litteras ipsumque Evangelium suae luci ac puritati restitueres ac seditiosum mundum ad modestiae et unitatis[12] studia vitamque

Christo dignam revocares. Deinde meis lucubrationibus expensorem postulaturus, ad quem potius confugiam, quam cui ego debeo quicquid in me idoneum sive in litteris, sive in honestis studiis potest vocari? Id enim, si quicquam[13] est, fateor ex tuis scriptis me hausisse, quae adeo me olim in se repuerunt ac detinent, ut citius aqua et igni patiar, quam illorum lectione mihi interdici discipulumque me tuum, etiamsi contemnas, non minus agnoscam, quam qui in tuo convictu agentes quotidie a docentis aut[14] sermocinantis ore pendent. Vis dicam, quae abs te magistro didicerim? Pietatem, modestiam, mansuetudinem, charitatis iura religiose esse omnia tractanda, non praecipitandam sententiam, ab Ecclesiae iudicio non discedendum, solum Christum in scripturis quaerendum, amandam simplicitatem, probatioribus utendum et eiusmodi alia ne, si in meis forte reperias, quae reproba sunt,[15] queri de me possis, quod de Ruffiniano praeconio D. Hieronymus. Equidem, ne cui praeterquam Christo mea imputarentur et quae mihi scribenti ratio inita fuerit, *in praefatione libri* testatum feci, tum in *procletico*, quod calci operis non alia ratione affixi, quam ut adversus veritatis obtrectatores me praemunirem. Solet enim talium mordacitas non solum te tuique similes, sed etiam nos scarabeos et vapas lacessere et prolicere in pugnam. Sed ut rem attingam: Intelligis, optime Erasme, quid mea verecundia reformidet petere abs te tam gravato, quid gestiat animus a te tam magno contendere, quid ipse, illustrandis studiis natus ac tantam vocationem Dei sustinens, debeas fratri in sinum tuum se consiliaque ac conscientiam suam deponenti. Cogitare debes, quae tibi erga supplicem atque opis indigum claudenti viscera pietatis instet Dei ira;[16] detrectantem officium qui rumores excepturi sint in hac regione nostra, ubi hoc maxime nomine clarus es, quod non solum his, qui vel tuam amicitiam vel disciplinam ambiunt vel in litterario munere tua requirunt consilia facilis atque expositus minimeque fastuosus esse soleas, sed etiam calumniatoribus ac arrosoribus nihil minus sis, quam malignus. Vide, quo tenearis loco. Tua, Erasme, vox est: Prodeat aliquis amicus, cui negarim fidele consilium, cui negarim officium, si quando res serio postulabat. Qui haec et istiusmodi in tuis opusculis legunt, an non iure tibi dicere possunt: aut confirma opinionem, quam de te excitasti, aut patere te tui dissimilem dici! Sed obstat aetas et valetudo ac laboribus districta vita, ne queas praestare, quod velles. De valetudine non novum est terreri nos; servavit tamen hactenus te Dei erga nos clementia, ut interim etiam ingentibus laboribus possis sufficere, quod, ut cum plerisque doctis tibi est commune, ita credimus in confo-

vendis talibus ingeniis vim divinae gratiae hominum consulere profectibus,[17] cum alioqui industriam morbis etiam exstimulari atque acui constet, et fuisse legamus, quibus ne extrema quidem hora agitatione studiorum vacua fuerit. Aetatem minus patiar excusare te multo adhuc distantem ab eo annorum numero, quo clarissimi viri Plato, Democritus, Chrysippus, Pythagoras, Carneades, Isocrates, Cleantes, Sophocles, ipse Cato superior, ex nostris quoque Hieronymus et Augustinus, quorum tu aemularis ingenium, invenilis animi specimen studiorum exercitatione praebuerunt. Quodne ad casum referre possis, Valerii exstat sententia: „Senescentibus membris eruditorum intus animos industriae beneficio florem iuventae retinere.“ Ego vero hoc quoque divinae providentiae esse munus haud dubito. De laborum onere optem te in hac aetate minus posse queri, si id patiatur tua felicitas et noster in te respectus. Habet vero etiam haec res honestam missionem quandam, si neglectis tineis illis, quae tuum perturbare ocium solent, consentientium iuves studia teque his duntaxat impertias, qui Christianae pacis apud te consilia requirunt. Hanc nempe rudem senectui tuae tu ipse (quod in epistola quadam tua lego) destinasti, quo minus mihi quaeas incursantium iniquitatem aut vacationis consilium obicere. Mihi certe hunc ad te librum mittenti, praeterquam quod tuum amicum iudicium limamque aveo, adeo non est animus negotium tibi facere, aut cum quoquam miscere rixas, ut si legens deprehendes, aliud a me, quam Christum quaeri, noxae dedi[18] librum velim devoveamque inferis vigilias istas meas. Hoc si tibi probatur studium institutum,[19] si censes huiusmodi studiis oportere aliquid officii impendere te, si litteris et Christo es aequus (quod esse maxime vis scio) obsecro te, Christi discipulus, ne me contemnas fugientem ad te tuamque[20] illam felicem copiam, quam, ut ceteris communicares, a Deo accepisti. Ita vero non contemnes, si sumpto adversus nauseam spiritu libri, quem accipies, locos omnes, praesertim qui perplexiores, coactiores aut[21] etiam iniquiores videbuntur, ad tuum prudentissimum iudicium et censuram exigas, libres atque excutias renunciesque mihi, numquid deprehendas, quod catholicus non ferat sensus vel duriuscule illi cohaereat, quodve a me vel recudendum vel moderandum vel locupletandum vel explicandum censeas. Nam quae probabiliter ac pie dicta disputataque sunt, nemo, opinor, fraudi vertet sinceri Christianismi ingenuos sensus investiganti, etiamsi ingenii vena et dictionis filum, cuius non venor laudem, minus arridebunt. Quod enim ad hanc rem pertinet, fateor hoc me egisse scribentem, ut iuxta proverbium saltando discerem saltare essemque auloedus, dum cytharoedus

fieri non possum. Optem autem ita me amari a Christo, ut ipso aspirante tua humanitas velit suopte iudicio elimare, corrigere refringereque, quaecumque non solum in dogmatibus, sed in caeteris quoque censoria virgula opus habent, si modo te Aristarcho sint digna. Equidem ita omnium tibi ius facio, ita in tuo iudicio recumbo, ut, si tibi libeat, possis etiam dispungere aut lethaeis undis donare omnia, modo non pigeat prius te iudicem non morosum praestare. Scio tibi hanc Iliaden recognituro laborem visum iri immensum ac etiam iniquum non vacanti melioribusque intento. At inde calybum stricturas Vulcano operas partienti adsunt

Brontesque Steropesque et nudus membra Pyracmon.

In mitioribus studiis habet praedicator Evangelicus suum Timotheum, suum Titum, suum Silam, suum Tychicum, suum Epaphran. Certus sum tibi quoque non deesse in familiaribus ministeriis iuvenes eruditos et nequaquam Arcadicos, qui labores a te delegatos sortiti alacriter praeceptori pensum solvunt. Horum tu opera levatus facile es confecturus, quae tuae officinae importo. Importo autem, non quod digna putem incude tua, quae magnificis tantum et praeclaris est assueta, sed quod me non indignum debeas habere, quem rogantem sinas impetrare, quod a te etiamsi minus confidenter, tamen (ut ego quidem reor) ignoscibiliter peto. Certe negari non potest, opus hoc, etiamsi infeliciter natum, tamen in ipso argumento serium esse, ac, quod res docet, multo nixu atque labore proditum, fortasse nec inutile futurum exstimulandis acrioribus ingeniis, qui limpidiore Minerva hoc argumentum tractare possint. Adeoque causa mihi compellandi tui[22] non paulo gravior esse videtur, quam his, qui versiculis aut laudum lenociniis te captantes gloriolam venantur, aut qui rebus frivolis invidiosisque te onerantes, plus sedulo, quam prudenter (ut ipse quereris) tua abutuntur amicitia. Mihi mei isti labores adeo non sunt visi absoluti aut nomine aliquo digni, ut te censorem magis, quam patronum adhibere coner tuasque potius caeras, quam asteriscos affectem, nec sim ausus dedicare illos tibi, cum nemini id fecissem libentius; sed offerre tantum, videlicet conscientia tenuitatis meae repressus. Alioqui non deerant, quibus hoc etiam debebam officium. Erat Sereniss. Dominus meus Sigismundus, Poloniae Rex, nulli magnorum principum postferendus, qui quam clementer me habeat, summorum honorum nuncupatione declaravit. Erat Illustrissimus Illius filius, sicut nomine et accepti diadematis gloria, ita virtute et morum claritate patrem referens simulque paternorum erga me meritorum haeres. Erat, quem nobis fata nuper sustulerunt, Petrus Tomicius, Cracoviensis Episcopus, vir posteris etiam saeculis celebrandus ac in me ornando propensissimus, a cuius ego auctoritate ita

pendebam, ut cum illo dimidium vitae meae sepultum reputem. Erat meus Episcopus Reverendiss. Mauritius Varmiensis;[23] summae prudentiae et amplitudinis antistes, qui non sanguinis solum iure, sed multis etiam aliis nominibus parentis mihi loco est. Erant alii principes viri, apud quos, si honestum aliquem partum proferre mihi licuisset, gratiam inire non mediocrem poteram. Tu, mi Erasme, abunde me meaque illustraveris, si haec, quae obtuli, fueris tuo dolabro dignatus. Hac enim re non solum metu me omni sublevabis, sed meam etiam conscientiam deduces[24] in portum et, ut[25] ingenue dicam, plus apud me vel unicus nictus tuus valebit, quam septem Demosthenes.

Musis bene ominantibus quum haec adornarem, nactus sum, quem ad te mitterem, hunc Eberardum Roghium,[26] iuvenem litteris et graciis natum, quo magis appositum nec ipsa Rhamnusia donare mihi potuisset, non solum quod propinquitate mihi est iunctus ac huic negocio apud te curando vel etiam aliqua in parte iuvando non iniucundus futurus, sed quod ob singularem modestiam et eruditionem non vulgarem tibi, scio, ita gratus erit, ut, si periculum feceris, optare nolles in familiari usu meliorem aut tuo stomacho plus respondentem. Hunc olim tui nominis gloria et autoritate ita accensum, ut nisi te viso aut propius cognito se nec profecisse in litteris aliquid nec vixisse putaret, cupio, si possim, intime insinuare amori tuo non ipsius tantum causa, sed etiam propter me, ut habeam, qui pro me aquam manibus tuis infundat et quem possis mei vice te demerentem amplecti. Ne vero circumforaneum erronem quempiam tibi mitti verearis, hunc nisi honesto loco natum, inter bonos semper probitatis laudem promeruisse scirem, nemo mihi persuaserit, ut commendarem Erasmo. De studiis vero quid non optima coniicies, si noveris a tenera aetate ad Ephebiam usque in sinu educatum Melanchtonis, te quoque iudice, Magni, a quo non secus ac filius Musisque sacratus didicit, nisi te patrono neminem in bonis litteris magnum fieri posse. Quibus quoniam immori statuit, hoc ipso quoque nomine hominem tibi quo maximo possum studio non solum commendo, sed etiam offero atque addico, non secus habiturus, quam si mihi destinaris quicquid in illum contuleris beneficii. Hic ipse alia nonnulla, quae mandavi, meis verbis referet. Vale, aeternum mihi venerande Erasme. Apud Varmiam Prussiae ad ostia Vistulae, die 28. Mart. An. Christi 1536.

Tidemannus Gisius.

Adresse: Venerabili et vere magno
Erasmo Roterodamo
Literarum antistiti.

[1] Tidemann Giese, damals ermländischer Domkustos, bald darauf Bischof von Kulm (1537—1549), später Bischof von Ermland † 1550. [2] G. P.: proponere. [3] G. P.: factione. [4] G. P.: sectas. [5] G. P.: sumque. [6] Fehlt in G. P. [7] Fehlt in G. P. [8] Fehlt in G. P. [9] Gemeint ist das Manuskript eines „de regno Christi" betitelten, heute verschollenen, gröſseren Werkes Gieses, welches dieser Erasmus mit der Bitte um Durchsicht und seine Meinungsäuſserung durch seinen Neffen Eberhard Rogge übersandt hatte. Da Erasmus wegen seiner schweren Krankheit es nicht mehr durchsehen konnte, sandte Giese das Manuskript mit einer gleichen Bitte an Melanchthon. Hipler, Litteraturgeschichte des Bistums Ermland. Braunsberg und Leipzig 1873. S. 103 und 104. [10] G. P.: vertices. [11] G. P. nur vel praecipuo. [12] G. P.: unitatis. [13] G. P.: quidquid. [14] G. P.: et. [15] G. P.: religiosa. [16] G. P.: contra detrectantem. [17] G. P.: perfectibus. [18] G. P.: dem (?!). [19] G. P.: „studium" fehlt. [20] G. P.: tanquam. [21] G. P.: qua. [22] Fehlt in G. P. [23] Moriz Ferber (1523—37). [24] G. P.: perduces. [25] Fehlt in G. P. [26] Über die Beziehungen der Danziger Patrizierfamilie Rogge zu Melanchthon vgl. Horawitz IV, S. 73.

XLII.

Basel, 6. Juni 1536.

Das gelahrte Preuſsen, T. IV. S. 50. Hess, Erasmus von Rotterdam. II, 606.

Erasmus an Tiedemann Giese.

S. P. Epistola tua, plena eruditionis et ingenii, efficit, ut summopere doleam me tuis votis non posse satisfacere. Eberhardus tuus referet tibi, quo in statu sim, lecto pene semper affixus, tam afflictae valitudinis, ut mihi prorsus abstinendum sit ab omni studiorum commercio, sine quibus mihi vita foret iniucunda, etiamsi recte valerem. Quare, vir humanissime, si nullam accipis excusationem, saltem veniam dabis morienti. Vale.

Basileae sexto die Iunii An. 1536.

Erasmus Rot.
tuus aegra manu.[1]

Adresse: Ornatissimo viro D. Tidemanno
Gisio
in Prussia.

[1] Dieser Brief wird fälschlich für den letzten des Erasmus, der am 12. Juli starb, gehalten. Der Brief an Goclenius Opp. III, 1521 trägt das Datum des 28. Juni 1536.

XLIII.

Krakau, 5. April 1537. Baseler Univ.-Bibl. Cod. C. VII. 19 fol. 95.

Johannes Laski bestätigt den Empfang der Bibliothek des Erasmus.[1]

Ioannes a Lasco, Gneznensis praepositus, fateor mihi redditam esse universam bibliothecam incomparabilis viri Domini olim Erasmi Roterodami per ornatissimum virum D. Bonifatium Amerbachium, legum Doctorem, civem Basiliensem, quam ab eodem Domino Erasmo illo adhuc vivo emeram, neque in ea quidquam defuisse aut desideratum esse, sed iuxta elenchum reddita esse omnia. In cuius rei fidem pleniorem schaedam hanc manu mea scripsi signoque annuli mei gentilicio communivi. Cracoviae, quinta Aprilis Anno post Christum natum Millesimo quingentesimo trigesimo septimo.

Idem qui supra Ioannes
Gueznensis praepositus manu sua.

Original mit aufgedrücktem Siegel Laskis.

[1] Vgl. Jahrbuch XVI, 197—199.

XLIV.

Basel, 11. Januar 1538. Baseler Univ.-Bibl. Cod. C. VII. 19. fol. 47vo.

Auszug aus dem Notariatsinstrument über die Vollstreckung des Testaments des Erasmus.

. . . furs nüdt so ist die ganz Bibliotheck noch uswisung des Testaments dem wolgebornen herren Johanns von Lasko vor langist verkoufft umb vierhundert guldin, und demnoch er by leben doctoris Erasmi zwey hundert guldin bezalt, noch zwey hundert schuldig was, hatt er dieselb summ in muntz geschickt durch sinen diener Andream Fricium uff martini im sechsunddrissigsten jor, und diewil der guldin inn gold dozumol geachtet ward für achtzehendhalben batzen, soll er zu voller geltswerung unns noch dryunddrissig guldin und ein dicken pfennig, die er dann nochmols ouch usgricht und har gschickt hatt durch Anthoni Sigoltzheim von Strasburg in julio des siben und drissigsen jors, die Bibliotheck ist genantem herren von Lasko inn dryen vassen zugschickt umb wynacht im sibenunddreissigsten jor, ist ouch im uberantwort noch lut siner handtschrifft.

Übersicht
über die gesamte Korrespondenz des Erasmus mit Polen.

1523.

Etwa Juli.	Decius an Erasmus. (Unbekannt.)[1]
24. Oktober.	Erasmus widmet Decius die „Precatio Dominica". Jahrbuch XV, 195.

1524.

Oktober.	Erasmus widmet Hieronymus Laski die Schrift „Modus orandi Deum."[2] Opp. V, 1099.

1525.

8. August.	Erasmus widmet dem Reichskanzler Szydłowiecki die „Lingua". Opp. IV, ohne Pagination.
28. August.	Erasmus an Johannes Antoninus. Opp. III, 885.
3. Oktober.	Erasmus an Hieronymus Laski. Opp. III, 895.
5. Oktober.	Erasmus an Andreas Krzycki. Opp. III, 897 und Acta Tomiciana VII, 342 mit dem Datum des 3. Oktober.
26. November.	Johannes Laski an Erasmus. (Unbekannt.)[3]
20. Dezember.	Andreas Krzycki an Erasmus. Acta Tomiciana VII, 343 und Jahrbuch XV, 199.

1526.

21. Januar.	Johannes Antoninus an Erasmus, Történelmi Tár. Jahrg. 1885. S. 349—351. Jahrbuch XV, 203—206.
1. Februar.	Johannes Laski an Erasmus. (Unbekannt.)[4]
8. März.	Erasmus an Johannes Laski. Opp. III, 916.
c. 8. April.	Johannes Laski an Erasmus. (Unbekannt.)[5]
28. April.	Erasmus widmet Antoninus seine Ausgabe Galens „Exhortatio ad bonas artes" etc. Jahrbuch XV, 206.
9. September.	Erasmus an Hieronymus Laski. Opp. III, 953.

[1] Vgl. Jahrbuch XV, S. 195 und 197 Note 2.

[2] Die erste Ausgabe, welche bei Panzer, Annales typographici fehlt, ist verzeichnet in Rosenthals antiquarischem Katalog „Bibliotheca Catholico-Theologica". Nr. XXII. S. 130.

[3] Vgl. Dalton, Lasciana S. 89. Dort ist unter diesem Datum ein Brief Laskis an Amerbach abgedruckt, welchen der Reisebegleiter Laskis Karl Harst nach Basel mitnahm. Aus dem späteren Briefe des E. vom 8. März 1526 (Opp. III, 918) folgt, dafs Harst auch an Erasmus ein Schreiben Laskis überbrachte. Ein anderer Brief Laskis ging unterwegs verloren.

[4] Opp. III, 928 (E. an Reginald Pole) wird dieser Brief erwähnt.

[5] Dalton, Lasciana S. 97. Folgt aus dem Briefe Laskis an Amerbach.

9. September.	Erasmus an Krzycki. Opp. III, 953/54.
9. September.	Erasmus an Szydłowiecki. Opp. III, 954.

1527.

1. März.	Szydłowiecki an Erasmus. (Unbekannt.)[1]
c. 25. März.	Krzycki an Erasmus. (Unbekannt.)[2]
28. März.	Leonard Coxe an Erasmus. Jahrbuch XV, S. 207.
1. April.	Johannes Antoninus an Erasmus. Jahrbuch XV, S. 210.
15. Mai.	Erasmus an König Sigismund I. Opp. III, 975/78.
16. Mai.	Erasmus an Szydłowiecki. Opp. III, 978/79.
17. Mai.	Erasmus an Johannes Laski. Opp. III, 979/80.
17. Mai.	Erasmus an Krzycki. Opp. III, 980/81.
21. Mai.	Erasmus an Zebrzydowski. Opp. III, 981/82.
21. Mai.	Erasmus an Leonard Coxe. Opp. III, 982/83.
c. 20. Mai.	Erasmus an Johannes Antoninus. Opp. III, 1052/53.[3]
13. August.	Erasmus widmet dem Erzbischof Johann Laski seine Ausgabe der Werke des Ambrosius. Opp. III, 991/95.
c. 20. Oktober.	Johannes Antoninus an Erasmus. (Unbekannt.)[4]
c. 20. Oktober.	Johannes Laski an Erasmus. (Unbekannt.)[5]
c. 20. Oktober.	Szydłowiecki an Erasmus. (Unbekannt.)[6]
c. 20. Oktober.	Krzycki an Erasmus. (Unbekannt.)[7]
27. Oktober.	Andreas Trzecieski an Erasmus. Jahrbuch XV, S. 212.
9. Dezember.	Erasmus an Johannes Antoninus. Opp. III, 1045/46.[8]

[1] Opp. III, 979. E. an Szydłowiecki: Epistola tua scripta ad Cal. Martias reddita est ante Idus Maias.

[2] Jahrbuch XV, S. 208 im Brief des Coxe und Opp. III, 1053.

[3] Dort nur „Anno 1527" datiert. Der Brief antwortet auf das Schreiben des Antoninus vom 1. April.

[4] Vgl. Opp. III, 1046 und Jahrbuch XV, S. 212. Der Brief des E. vom 9. Dezember ist die Antwort darauf. Der Briefbote Krzyckis, welcher diese Briefe beförderte, war am 27. Oktober in Breslau, wo Trzecieski sein Schreiben beifügte. In dem Briefe empfiehlt Antoninus den Paulus Decentius und Johannes Leopolitanus, berichtet über Hieronymus Laski und Henckell.

[5] Vgl. Opp. 1045 und 1057 (Erasmus zeigte diesen Brief Glarean). Das dort abgedruckte Schreiben des E. ist die Antwort auf diesen Brief, in welchem Laski Hosius, Lange, Georg Werner und Zambocki empfahl.

[6] Opp. III, 1046. Quod scribis epistolam meam (vom 15. Mai) tum ipsi regi, tum regiis proceribus placuisse . . .

[7] Jahrbuch XV, S. 213 im Br. des Trzecieski.

[8] In demselben ist zu lesen statt Pauli Crescentii „Decentii", statt Samborkii „Sambockii". Decentius (latinisiert statt Krasowski) war Krakauer Kanonikus und Propst an der Allerheiligenkirche, er gab im J. 1528: Divi Joannis Chrysostomi Archiepiscopi Constantinopolitani De Beato Philogonio deque digne sumenda Eucharistia concio Erasmo Roterodamo interprete in Krakau heraus. Wierzbowski, Bibliographia I, 15. Zambocki war königlicher Sekretär, Freund des Dantiscus und Krzycki.



12. Dezember.	Erasmus an Szydłowiecki. Opp. III, 1046.
12. Dezember.	Erasmus an Tomicki. Opp. III, 1047.
c. 10. Dezember.	Erasmus an Johannes Laski. Opp. III, 1056/57.[1]

1528.

17. Februar.	König Sigismund I. an Erasmus. Opp. III, 1059.
20. Februar.	Tomicki an Erasmus. Opp. III, 1060.
20. Februar.	Johannes Laski an Erasmus. Dalton, Lasciana S. 110.
28. Februar.	Decius an Erasmus. Jahrbuch XV, 214.
26. August.	Erasmus an Decius. Opp. III, 1093/94.
26. August.	Erasmus an Krzycki. Opp. III, 1096/97.
27. August.	Erasmus an Szydłowiecki. Horawitz, Erasmiana I. S. 438. Jahrbuch XV, S. 214.
27. August.	Erasmus an Johannes Laski. Wierzbowski, Materyały S. 37—38.
28. August.	Erasmus an König Sigismund I. Opp. III, 1097/98.
c. 28. August.	Erasmus an Tomicki. Opp. III, 1138.[2]
23. Dezember.	Erasmus an Andreas Zebrzydowski. Opp. III, 1132.

1529.

Januar.	Erasmus widmet Tomicki seine Ausgabe der Werke des Seneca. Opp. III, 1141/53.
6. Februar.	Szydłowiecki an Erasmus. (Unbekannt.)[3]
Etwa März.	Erasmus an Tomicki. (Unbekannt.)[4]
Etwa März.	Erasmus an Krzycki. (Unbekannt.)[5]
20. April.	Tomicki an Erasmus. (Unbekannt.)[4]
c. 20. April.	Krzycki an Erasmus. (Unbekannt.)[6]
8. Juni.	Erasmus an Decius. Opp. III, 1193.

[1] Dort nur „Anno 1527“ datiert. Über das genaue Datum vgl. Jahrbuch XV, S. 213 Note 2.

[2] Dort nur „Anno 1528“ datiert. Da es das Antwortschreiben auf den Brief Tomickis vom 20. Februar ist und die Anwesenheit Zebrzydowskis erwähnt, so ist nur dieses Datum zulässig.

[3] Opp. III, 1206. (E. an Szydłowiecki.) Haec ad epistolam tuam, quam tua sublimitas scripsit ex civitate Warschoviensi die 6. Februarii An. 1529.

[4] Opp. III, 1202 an Tomicki: Accepi Celsitudinis Tuae litteras, vigesimo die Aprilis scriptas, ex quibus intelligo nec postremas litteras meas, nec Senecam esse redditum. Nunc tamen id factum esse opinor, nam duobus commisi, alteri in nundinis Francofordiensibus, alteri per Viennam isthuc profecturo.

[5] Ibid. 1193: Autumno proximo duas epistolas ad te dedi, sed eodem ferme argumento. Rursus hic vernis nundinis scripsi, quod nunc, opinor, perlatum.

[6] Ibid. Das Schreiben läſst auf einen vorausgegangenen Brief des Krzycki schlieſsen.

8. Juni.	Erasmus an Krzycki. Opp. III, 1193/4.
8. Juni.	Erasmus an Tomicki. Opp. III, 1202/3.
9. Juni.	Erasmus an Szydłowiecki. Opp. III, 1205.
9. Juni.	Erasmus an Johannes Antoninus. Opp. III, 1203/4.
23. Juli.	Erasmus an Krzycki. Opp. III, 1222.

1530.

Etwa Januar.	Tomicki an Erasmus. (Unbekannt.)[1]
Etwa Januar.	Krzycki an Erasmus. (Unbekannt.)[2]
9. Juli.	Erasmus an Dantiscus. (Unbekannt.)[3]
30. Juli.	Martin Dombrowski an Erasmus. Jahrbuch XV, S. 216—218.
1. September.	Erasmus an Krzycki. Opp. III, 1305/7.
2. September.	Erasmus an Szydłowiecki. Opp. III, 1307/8.
2. September.	Erasmus an Tomicki. Opp. III, 1308.

1531.

17. August.	König Sigismund I. an Erasmus. Jahrbuch XV, S. 219.
17. August.	Tomicki an Erasmus. Jahrbuch XV, S. 219.
1. September.	Erasmus an Severin Boner. Ebenda S. 220.
15. September.	Anselmus Ephorinus an Erasmus. Ebenda S. 224.
19. September.	Stanislaus Aichler an Erasmus. Ebenda S. 225.
20. September.	Johannes Boner an Erasmus. Ebenda S. 226.
21. September.	Erasmus an Johannes Boner. Opp. III, 1419.
26. September.	Johannes Boner an Erasmus. Jahrbuch XV, S. 226.
9. Oktober.	Anselmus Ephorinus an Erasmus. Jahrbuch XV, S. 307.
19. Oktober.	Anselmus Ephorinus an Erasmus. Jahrbuch XV, S. 309.
12. Dezember.	Erasmus widmet Johann und Stanislaus Boner seine Ausgabe der Komödien des Terenz. Opp. III, 1457/58.[4]

1532.

4. Februar.	Erasmus an Tomicki. Jahrbuch XV, S. 311.
4. Februar.	Johannes Benedicti an Erasmus. Ebenda S. 313.
10. Februar.	Anselmus Ephorinus an Erasmus. Ebenda S. 317.
31. April.	Erasmus widmet Johann Dantiscus des Basilius „De Spiritu Sancto liber". Opp. VIII, 490.
8. Juni.	Johannes Boner an Erasmus. Jahrbuch XV, S. 319.

[1] Opp. III, 1308 und Erasmiana I, S. 16.

[2] Opp. III, 1305 und Erasmiana, ibid. Martin Dombrowski überbrachte diese Briefe.

[3] Vgl. Opp. III, 1297. Nr. 1119 Note und Kopera, l. c. S. 4 (113) Note 3.

[4] Über das Datum vgl. Jahrbuch XV, S. 111 Note 3.

2. September.	Erasmus an Tomicki (?). Ebenda S. 320.
9. September.	Johannes Boner an Erasmus. Ebenda S. 321.
9. September.	Stanislaus Aichler an Erasmus. Ebenda S. 322.

1533.

10. März.	Erasmus an Tomicki. Jahrbuch XV, S. 323.
25. März.	Erasmus an Johannes Laski. Wierzbowski, Materyały S. 42—44. Jahrbuch XV, 326.[1]
15. Mai.	Jakob Growicki an Erasmus. Jahrbuch XV, S. 328.
c. 15. Mai.	Erasmus Ciołek, Abt von Mogiła, an Erasmus. (Unbekannt.)[2]
c. 15. Mai.	Johannes Laski an Erasmus. Dalton, Lasciana S. 150—153.
25. August.	Tomicki an Erasmus. Jahrbuch XV, S. 330.
1. November.	Erasmus an Decius. Opp. III, 1475/78.

1534.

5. März.	Erasmus an Johannes Laski. Wierzbowski, Materyały S. 44 und Jahrbuch XV, S. 331.
5. März.	Erasmus an Decius. (Unbekannt.)[3]
6. März.	Decius an Erasmus. (Unbekannt.)[4]
21. August.	Decius an Erasmus. Jahrbuch XV, S. 332.
22. August.	Erasmus an Decius. Ebenda S. 333.

1535.

28. Februar.	Erasmus an Tomicki. Jahrbuch XV, S. 338.
12. April.	Severin Boner an Erasmus. Ebenda S. 340.
26. April.	Tomicki an Erasmus. Opp. III, 1499/1500.
16. August.	Anselmus Ephorinus an Erasmus. Jahrbuch XV, S. 342.
20. August.	Erasmus an Peter Kmita. Opp. III, 1508.
31. August.	Erasmus an Tomicki. Opp. III, 1510/13.
25. Oktober.	Tomicki an Erasmus. Jahrbuch XV, S. 342.

1536.

1. Februar.	Erasmus an Krzycki. Opp. III, 1515.
28. März.	Tiedemann Giese an Erasmus. Jahrbuch XV, 348.
6. Juni.	Erasmus an Tiedemann Giese. Jahrbuch XV, 354.

[1] Bei Dalton, Lasciana, S. 153, mit dem falschen Datum des 12. April erwähnt.

[2] Vgl. den Br. des Growicki. Oben S. 329.

[3] Vgl. den Br. des Erasmus an Johannes Laski vom 5. März und Dalton, Lasciana S. 175.

[4] E. an Decius am 22. August. Respondeo nunc ad epistolam tuam sexta Martii scriptam. Oben S. 333.

ERNESTI COMMER
Theologi Vindobonensis olim Vratislaviensis

DE IESU PUERO NATO ORATIO.

Habita Vindobonae in Universitate litterarum Rudolfina a. d. XI. Kal. Ian. a. MDCCCCI.

Cum statuta Universitatis Litterarum Rudolfinae, auditores ornatissimi, quem usus fecerat, priscum morem celebrandi festum Nativitatis Domini in D. Stephani protomartyris aede sanxissent, omnes, qui ad ordinem theologorum pertinebant, in vigilia officiis vespertinis, ipso autem festo die tum missae maiori tum sermoni assistere consueverunt.[1] Qui cum mos tumultu protestantium civitati interiecto diu omitteretur, lege Kal. Ian. a. 1554. lata de reformanda academia ita restitutus fuit, ut rector ipse cum quatuor viris decanis ceterisque doctoribus et studiosis iuvenibus in eodem templo solemnes pompas ducere iuberetur.[2] Sermo autem latinus, in quem facultas theologica incubuit, olim a doctoribus vel baccalaureis, postea vero etiam ab uno e numero studentium habebatur, ad quod munus saepius praedicatorem e Societate Iesu de studiis theologicis et philosophicis bonemerentissima eligebant.[3] Cuiusmodi sermones academici plerumque doctae dissertationes videntur fuisse, quarum argumenta quaedam nobis tradita a viro cl. Wappler, qui facultatis historiam conscripsit, exhibentur:[4] quae ad studia theologica priorum saeculorum ostendenda hic commemorari opportunum mihi videtur. Dixerunt de averso homine a Deo, converso ad hominem et in hominem Deo: de nato neodoctore Iesu. Aliae orationes inscribuntur: Princeps pacis: Foedus admirabile mundo restaurando initum, dum Verbum caro factum est: Maiestas sub servitute potentior: Exilium bethlehemiticum, novum humani generis regnum: Captiva ab amore maiestas: Lacrimae amoris rugientis in praesepi Dei-hominis: Verbum incarnatum, aenigma fide solutum: Fasciae triumphales homini-Deo victricibus in cunis ter

[1] Cf. Anton Wappler, Geschichte der theologischen Fakultät der k. k. Universität zu Wien. Wien 1884. p. 48 sq.
[2] L. c. p. 101.
[3] L. c. p. 178 sq.
[4] L. c. p. 179 sq.

fortunate triumphanti pro vinculo natalitio oblatae: Incarnatum Verbum arcano sub silentio explicatum: Nativitas regis coelestis, origo nasciturae salutis publicae: Bethlehemiticae theologiae incunabula, seu de Verbo incarnato prima positio: Magnus in parvo Iesu Deus: Verbum caro factum, fidei divinae pignus, ad religionem praecipuum, ad laetitiam maximum: Verbum divinum in assumpta sibi natura hominis gloriosum: Foedus nuptiale Deum inter et hominem: Nascentis Dei-hominis in homines amor: Natus in Bethlehem Deus grande victoriae nostrae augurium: Verbum in praesepio loquens victorias: Fasciae amoris Deum inter et hominem: Mysterium a saeculis absconditum in carne Verbo revelatum: Veni, vici, seu gloriosus de suis hostibus a nato coeli terraeque principe suo in mundum adventu reportatus triumphus: Tuba secretorum Dei: Naturae humanae in Verbo incarnato triumphus. Itaque theologi nostri, ut natalitium Christi diem colerent, ad annum 1783. usque[1] in suggesto primario urbis consistebant, dum collegium universitatis litterariae Rudolfinum a praesentia inter sacra apud S. Stephanum celebranda demum anno 1873. decreto consistorii academici per maiora vota edito fuit absolutum.

Quam cum venerabilem consuetudinem mutatis in peius temporibus abolitam esse vehementer dolendum sit, nostrum illud sollemne, auditores, saltem in scholae penetralibus, quantum fieri poterit, servandum esse iudico. Quare ad indicandam diem festivam laetissimamque, quae vobis quoque otia affert prisca de lege, ultimam hanc labentis anni relectionem devovere proposuimus, ut restituto antiquitatis more atque amore novum quoque saeculum ea, qua par est theologis viris, oratione feliciter initiaturi simus. Itaque si lubet me audire, de Iesu puero nato, a quo sola salus humano generi orta est, disserere placet. Argumentum vero praebet locus Isaiae summi vatis, qui adventum Servatoris divini procul videns annuntiavit, cum c. 9. v. 6. diceret: „Parvulus enim natus est nobis, et Filius datus est nobis: et factus est principatus super humerum eius, et vocabitur nomen eius admirabilis, consiliarius, Deus fortis, pater futuri saeculi, princeps pacis.“[2] Quod vobis gratum et iucundum esse arbitror, cum et ingens solidumque sacrae doctrinae signum et religioni pietatique aemula virtute stimulos acres dare videatur. Vos igitur dicentem animo attento et benigno, ut facitis, quaeso audite.

Cum Domini adventus in exspectatione esset, descriptione universa imperii Romani ex edicto Augusti facta, cuius census

[1] L. c. p. 283.
[2] Cf. S. Thomas, In Isaiam prophetam expositio c. 9. (Ed. Parm. 1863. Tom. XIV. p. 468 sq.)



Cyrinus praeses in Syria et Iudaea provinciam obiit, Maria et Ioseph coniuges sanctissimi Nazaretho Bethlem in Davidis regis civitatem profecti sunt. Quibus peregrinis de via fessis cum nullus in diversorio locus relinqueretur, spelunca oppido vicina e rupe excisa, ubi pecora commorabantur, testibus S. Iustino philosopho et Eusebio scriptore, solum refugium dedit. „Pastores" autem, ut refert S. Lucas c. 2. v. 8, tum „erant in regione eadem vigilantes et custodientes vigilias noctis super gregem suum". Quam noctem ingruentem Sannazarius poeta elegantibus versibus descripsit, quos nemine vetante, ut puto, recitare licet:

> „Tempus erat, quo nox tardis invecta quadrigis
> Nondum stelliferi mediam pervenit Olympi
> Ad metam, et tacito scintillant sidera motu:
> Cum silvaeque urbesque silent, cum fessa labore
> Accipiunt placidos mortalia pectora somnos:
> Non fera, non volucris, non picto corpore serpens
> Dat sonitum, iamque in cineres consederat ignis
> Ultimus."

Quo tempore etiam pacatus orbis totus quievit. Post tot bellorum saecula templum Iani in ipsa urbe Roma tertio ab Augusto sene clausum fuit, nam victoribus Romanis mundus imperio subiugatus in otia tuta fere invitus recessit. Hac igitur nocte media silentium altissimum terrae marique imponitur. O graviter desiderata et aliquando reddita hominibus desperatis nox felicissima, in qua salus mundi redintegrabitur. Te quidem Adam peccator cum Eva matre poenitente olim desiderabat; te patriarchae venerabiles, te vates divini sanctique reges ardente cupidine exoptabant; te gens Hebraea Deo quondam dilecta cum gemitibus clamabat; te genus humanum perditum flagitabat, omnesque te volebant, qui venturum Servatorem orabant: „Ostende nobis faciem tuam et salvi erimus."[1] Nullius vero desiderium maius quam Virginis almae, cui cum virginitatis flore honor matris divinae ad Evae culpam reparandam tributus fuit singularis. Quid autem ea amplius desiderare potuit, quae sola ex omnibus Adae filiis et filiabus labem nefastam nunquam contraxit? Nam plena fuit omni gratia virgo ab Angelo salutata, cui gratiarum divinarum plenitudo a prima infantia ita copiosissime reddita est, ut nihil desiderandum relinqui videretur. Attamen „exspectans exspectavit"[2] ipsa quoque hanc noctem sacratissimam; quippe quae corde immaculato Dominum Deum patrum suorum hoc oratu vehementi sollicitaret „ostende mihi faciem tuam", cum

[1] Cant. 2, 14. — Psalm. 79, 20.
[2] Psalm. 39, 1.

vultum humanum filii a sancto Spiritu concepti videndum toto humanitatis redimendae desiderio exspectaret.

„Ecce completa sunt omnia, quae dicta sunt per angelum de virgine Maria."[1] „Dum medium silentium tenerent omnia, et nox in suo cursu medium iter peragerent",[2] infans Deus sub matris corde absconditus amore victus est, neque amplius cunctari potentissimus ille valuit. Dum mater amorem tacitum sub pectore nutrit desiderio, visione beata ipsam Deitatem, quam intus gerebat, intellectu intuita est ac simul infantem Deum natum humi iacentem conspexit: maternus enim amor desiderando venit, vidit, vicit, qui de amore divino gloriosum reportavit triumphum. Nam qui omnipotens Sermo divinus vocatus venit a regalibus sedibus,[3] dum amoris summo miraculo Virgini suam divinam essentiam illapsu praebuit intelligendam, humanum quoque vultum matrem nequivit diutius celare. Tanta virtus amoris divini, quanta pietas inhumanati Dei erga matrem virginem. Qui filius cum bonitatem matris infinitam redderet, ut ait Albertus M., id eo maxime videtur probavisse, quod divinitatem quoque propriam clare videndam cum matris intellectu univit: unde glorioso illuminata lumine mater filium vidit mente totum, sicut ipse est. Etenim nihil matre propinquius illi filio, qui, cum principalis auctor gratiarum supra naturae modum elevatarum vi divinitatis suae esset, humanitate sua, quam a matre accepit, easdem gratias ministravit. Quanto autem, teste D. Thoma, aliquis magis appropinquat principio in quolibet genere, tanto magis participat effectum illius principii:[4] unde ipsa mater, quae sola ad fines deitatis propria operatione attigit, ut Caietanus dicit,[5] filium prae ceteris cognoscere debuit utramque eius naturam perfectissime intelligendo. Cum igitur ipse bonus filius carnem e matris sanguine purissimo mirabiliter acciperet, grati animi causa donum visionis beatae ei reddidit, quo munere ipse semet sua divinitate cum ea coniungeret intime, quacum inhumanatus atque incorporatus re ipsa unitus fuit. Quam sententiam de beata deitatis visione Mariae in statu vitae mortalis aliquando concessa summo gratiae privilegio gravissimi et sanctissimi theologi tenent, quos inter satis est nominare Cyprianum, Hieronymum, Antonium, Albertum M., Bonaventuram, utrumque Thomam scil. Aquinatem et Villanovanum, Bernardinum, Dionysium Cartusianum, ne de aliis dicam. Itaque magister Vincentius

[1] Antiph. ad Magnificat Sabb. infra hebd. 3. adventus.
[2] Antiph. ad Magnificat Dom. infra octav. Nativ. Sap. 18, 14 sq.
[3] Antiph. ad Laud. Dom. 4. adventus.
[4] S. Thomas, S. theol. III. qu. 27. a. 5. cf. a. 1.
[5] Caietanus, Comm. in S. theol. II. II. qu. 103. a. 4. ad 3.

Ferre, vir sanus ac sapiens, „crediderim, inquit, ita esse certum, quod B. V. Maria Deum viderit per essentiam in hac vita mortali, quod nullatenus de hoc possit haberi dubium".[1] Duplici autem miraculo rex omnipotens ancillam consolatus est, quo tempore ab ea natus est, et fecit ei secundum verbum suum.[2] Nam qui matris desiderium videndi Deum natum ex utraque parte perfecte replevit, alio ostento ex illaesa matre prodiit subito, quam nunquam dereliquisset, nisi ipsa desiderasset pro nobis orando, ut filius faciem suam hominibus ostenderet.

Atque ut pie meditanti mihi, quid dicam, videtur, statim Maria posito genu procumbens Iesum recens natum prima adoravit: virgo humillima pedes pueri creatoris osculata est, ancilla Domini palmis, gratissima autem mater vultui filii oscula dedit. Accessit Ioseph quoque, pater nutritius, cum dulci tremore adoraturus, qui coram Mariae filio vices aeterni Patris paterna cura gerens ambo pignora virtute altissima quadam quasi obumbravit, unde futurus Ecclesiae patronus iure constitueretur. Angeli vero gaudium annuntiavere magnum cantantibus vocibus: „Gloria in altissimis Deo et in terra pax hominibus bonae voluntatis."[3] Agite dum, auditores, „transeamus usque Bethlehem, et videamus hoc verbum, quod factum est",[4] ut cum pastoribus, qui sacerdotes doctoresque Ecclesiae monstrant, a magistro veritatem omnem omnes discamus, quem fide plena adoremus.

„Parvulus enim natus est nobis", quem Servatorem natum in natura nostra recepimus, teste S. Luca:[5] „Evangelizo vobis gaudium magnum, quod erit omni populo: quia natus est vobis hodie Salvator, qui est Christus Dominus, in civitate David." Sacramentum illud absconditum a saeculis in Deo perfectum ac manifestatum esse divinus infans in praesepi reclinans probavit. Qui verus homo Mariae Christiferae filius est suppositum illud, quod vocant personam, quod est Deitas ipsa: nam res, quae est homo natus, est res, quae est Deitas ipsa. Etenim bonum esse diffusivum sui iure dicitur. Ad rationem bonitatis, ut sic est et communiter fertur, pertinet communicare et diffundere semet absolute.[6] Verum quia in Deo omnis ratio boni existit, proprium

---

[1] Vincentii Ferre Hispani Ord. Praed. Commentaria scholastica in Div. Thomam. Tr. III. de visione Dei qu. XIV. § IV. (Ed. nov. Coloniae Agrippinae 1691. Tom. I. p. 603.)

[2] Luc. 1, 38. [3] Luc. 2, 14. [4] Luc. 2, 15. [5] Luc. 2, 10 sq.

[6] Cf. Caietanus, Comment. in S. th. III. qu. 1. a. 1. §. In primo consequente. (Ed. Venet. 1588. Tom. IV. fol. 1vo K.) Petri Cornejo de Pedrosa Ordinis Carmelitarum († 1618) Commentaria in 3. p. S. Thomae Tom. II. Disp. 1. dub. 1. (Ed. Bambergae 1672 p. 9.)

erit huius summi boni omnibus modis, in quibus non involvitur aliqua imperfectio, cum aliis rebus se communicare: quare semet etiam cum homine communicavit ita, ut humanae naturae atque essentiae etiam ultimum subsistendi terminum redderet. Itaque amor excellentissimus, quem summum illud bonum erga creaturam exercuit, etiam propriam divinam personam secundum suam subsistentiam propriam, quam in semetipso possidet dominus, cum creatura sua communicavit; quare sibi Deo et creatae humanae naturae unam communem utrique personam fecit, ut creatura ipsa, id est homo, esset re Verbum Dei, quod Deus est ipse.[1] Deus igitur sibi creaturam humanam univit: quae quidem humanitas est res ad Deum allata, cuius Deus ipse terminus ultimus purusque[2] est, ad quem hominis essentia sistitur: qui terminus absque sui immutatione terminare aliud potest.[3] Assumpsit igitur divina persona humanam illam singularem Christi sui naturam veram integram et perfectam ad propriam subsistentiam divinam. Itaque homo non est factus Deus, sed Deus factus est homo.[4] Qui homo natus est vere in tempore a Maria virgine, cum nativitas sit via ad naturam humanam perfecte adquirendam, ut ipsa haec hominis natura, postquam a matre separata est, per se et separatim existat. Sed quia haec Christi humana natura ab initio in divinam personam assumpta erat, nunquam sibi relicta fuit ad separatim existendum; sed utique a primo instanti fuit natura Dei humana absque propria hominis subsistentia. Quam absentem humanam personam divina illa persona uberrime ita supplevit, ut totus ille Christus homo in humana sua natura constitutus esset totus Dei, ad cuius personam solam assumpta hominis natura pertinebat. Itaque homo ille singularis Christus recens natus in sola divina assumentis Dei persona subsistebat. Est igitur haec compositio hypostatica, quam vocant, vires omnium et creatarum et creandarum rerum toto coelo superans, quod dicitur mysterium Incarnationis, in quo, ut Ecclesiae definitiones testantur, Deitas atque humanitas, Verbum et caro, unum tertium componunt, quod appellatur Christus vel Deus-homo.[5] Totum enim, quod in compositione eiusmodi vires naturales excedente invenitur, ex parte

---

[1] Caietanus l. c. §. In tertia consequentia. (1vo K. sq.)

[2] Cf. Caietanus in III. qu. 4. a. 2.

[3] Caietanus in III. qu. 1. a. 1. §. In resp. ad primum (fol. 2. D.).

[4] Cf. Collegii Salmanticensis Cursus theologicus Tr. 21. de Incarnatione Disp. 26. Dub. 1. (Ed. Lugduni 1679. Tom. X. p. 379.)

[5] Xantes Mariales, Bibliotheca interpretum ad universam summam Theologiae Div. Thomae Aq. Venetiis 1660. Controversia XXII. c. II. Difficultas insignis. (Tom. I. p. 494 sqq.)

creaturae est mutabile, non vero ex parte increata, quae mutari nequit, quod haec symboli ab Athanasio nuncupati formula patefacit: „sicut anima rationalis et caro unus est homo, ita Deus et homo unus est Christus". Nihil quidem Deitate completius invenitur: at si Deitatem ipsam conferre licet cum complexione illa, quae est Christus Dominus, tamen dicas partem quasi negativam, quia ipsa in conceptum severum revocata non est totum id, quod est ille Christus: quod idem dicendum videtur de humanitate quoque a Deo assumpta, quae, si in seipsa consideratur, plus quam completa natura est, cum tamen ambae instar partium Christum Dominum compleant atque conflent. Quod e Deitate atque humanitate in Christo componitur, ea tantum ratione perfectius quam vel Deitas sola vel sola humanitas appellandum videtur, quia ad plures formas perfectionis extenditur, quamvis ipse Deus omnes perfectiones vere contineat.

Censet autem D. Thomas theologorum longe doctissimus cum gravioribus auctoribus, quorum numero est sapientissimus Cardinalis Caietanus, qui profundius ceteris mentem Doctoris angelici scrutatus est, Deum sine ulla informationis, quae dicitur, virtute humanitatem Christi assumptam fecisse existentem quoque, cui semet per modum existentiae formalis univerit, ut dicunt scholastici, quorum sermonem usu probatum non sine philosophiae fideique purioris detrimento ad Tullii normam revocari apud doctos viros constat. In universum autem existentia, qua res aliqua perfecte e nihilo atque e causis sisti dicitur, saltem si genus causae materialis attenditur, pendet ab eo, quod per eam existit. Quam naturalem dependentiam a re existente in ea existentia, quae Christi fuit, separatam esse docemur. Etenim forma supernaturalis, quae vocatur, non suapte natura, sed pro sua libertate secum alterum unit eique ipsum Esse impertitur: quare non oportet, talem formam, qualis existentia Dei est, finiri ac pendere e materia aliqua vel ex agente, cum illa Deitas ipsum primum agens sit, quod suae voluntatis arbitrio semet alteri rei unire potest, ac si forma esset; ut sic absque ulla informatione rem alteram reddat substantiam. Sic igitur Deitas absque informatione humanitatem Christi cum singulis partibus facit substantiam eo, quod humanitatem illam singularem severo sensu existentem reddit. Deus igitur re vera humanitati Christi unitus est tamquam existentia formalis et supernaturalis et voluntaria; quare etiam divinam illam existentiam huic homini praeunitam esse tamquam formale principium existentis hominis, Durandus quoque docuerat. Formalis vero existentia quasi fundamentum tutum illi humanitati substruitur ad operandum; nam Aristotele auctore agit unumquodque, quatenus

est in actu, patitur autem, quatenus est in potentia. Operae igitur Christi hominis vere a sua humanitate eliciuntur, vereque humanae quoque sunt operae, quamvis a persona divina agantur, quia sunt operae huius hominis, qui existit: cuius tamen existentia aeque ac persona est tantum divina, quare ipsa eius divina existentia variatis hominis operis nullo modo mutatur.[1] Vere profunda doctrina atque miranda, qua vera et propria Christi humanitas optime servatur, dum ipse Christus et in persona et in existentia ita pure divinus illustratur, ut omnes eius actiones atque opera divinum Incarnationis mysterium probent, quo humana natura perfecta perfecte quoque Dei facta atque intime deificata videatur, quod solum Christum servatorem adorandum decet.

Itaque Christus Deus est infans humanus, qui in praesepi iacens viator est simul ac beatus, qui finem ultimum comprehendit. Qui iam a primo conceptu totus sui conscius fuit, intelligens semetipsum esse verum Deum atque hominem verum. Non potuit dubitare de suo divino, qui neque sui humani expers esse potuit, quin semetipsum sentiret et id, quod egomet dicitur, cognosceret. Perfectus autem homo cum esset, qui fuit perfectus Deus semet intelligens, humano quoque animo semet nosse potuit visa sua ipsius essentia divina, quippe quae re esset eadem cum sua persona divina, quae sola fuit in homine illo. Ipse enim humanatus fuit plenum illud gratiae et veritatis, in quo omnes thesauri scientiae et sapientiae absconditi fuerunt. Qui parvulus natus est non sibi tantum, sed nobis quoque, quos verum doceret. Cum igitur modus infantis servaretur, tamen ipse animus parvuli humanus visione divinitatis ad eum pertinentis repletus et infusa angelorum scientia praeditus tum res praeteritas tum praesentes tum, quae futurae essent, cognovit, unde se ipsum quoque libere pro nobis passurum moriturumque iussu Patris clare et distincte praesciret et praevideret.

Qui humana quidem propria natura coepit etiam carne pati, ut redemptionis nostrae mysteria exsolveret; nam et anima parvuli peccatis totius humani generis visis summa tristitia perfundebatur, corpusculum autem delicatissimum doloribus premebatur. Quae cum passio efficaciam nullam consequeretur, nisi virtute divinitatis adiuvaretur, propterea vocatum est nomen eius Iesus:[2] ipse enim salvum facturus erat populum suum a peccatis eorum. Qui etiam Christus in signum unctionis sacratissimae appellatus est, cum humanitas illa pueri a proprio sancto Spiritu, qui a persona huius nati divina exit, sanctitatis unguento substantialis oblita esset

[1] Cf. Xantes Mariales l. c. p. 495 sqq.
[2] Matth. 1, 25.



ad exercenda tria ex unione illa hypostatica cum divinitate sibi competentia officia. En igitur sacerdotem summum in cunis repositum, mediatorem natum inter Deum et genus humanum, qui tunc semet ipse in holocaustum offerebat. En patientem pontificem, qui sacrificium crucis sanguinisque pretiosissimi effusionem cupiebat, agnumque innocentissimum, qui tollit peccatum mundi. En regem maximum, quo alter iustior nec pietate nec maior bello fuit, parvulum solio pauperrimo fultum, penes quem legum potestas veneranda est. En prophetam quoque veri sive doctorem altissimum, magistrum unicum, qui e sapientiae sede, quam in matris gremio posuit, gentes docebit.

Quidni auditores? Iesus puer recens natus est doctor philosophiae universae ac summae theologiae, non promotus quidem ac proclamatus periculo facto, sed totus doctor natus ac ratus, unus superans se ipso universitates studiorum tacendo ac patiendo. Qui utriusque logicae naturalis et artificialis auctor ipse simul scientia atque ars est, et eiusdem logicae docentis utentisque unus idemque re non habitus quidem sed actus purissimus. Qui, quae primus condidit, praecepta logicalia docet, immo se ipso doctrinam veri confirmat exemplo. Quarum legum praebet usum quoque, prius mentes movendo sic ad cognoscendum, ut ipse concurrat efficienter cum syllogismo salutis construendo, quippe qui simpliciter necessarius ad bene vivendum. Naturalis quoque philosophiae magisterium infans tenet, qui mundum condidit ex nihilo rerumque ordinem fortiter et suaviter composuit exegitque et praeter cursum naturae etiam mirabilia valet agere. Nonne mathematicas quoque scientias homuncio tradit, qui omnia in mensura et numero et pondere disposuit?[1] Metaphysicam vero monstravit altissimis causis, quippe qui seipsum primam causam omnium virtutemque divinam suam perfecte noverit. Ethicam quoque patiendo ostendit; cum mitis esset humilisque corde, mortem pro veri doctrina obivit relictis iuris divinissimi praeceptis. Sed cum ea, quae Dei sunt, nemo nisi divinus ipse Spiritus scrutetur, filiolus Mariae sui perfectissime conscius summus quoque fuit theologus, immo rei theologicae summa brevis factus est.

Itaque Iesus puer natus ipse summus doctor et scientiarum dominus. Cuius aula statuitur in animalium caula, cathedraque magistri ponitur in praesepio, animas servandas ad stabulam allicit, quibus ad pabulum dulce capiendum semet ipsum obiicit; et quos homines invincibili gratia praemovet, eos quoque beatos in gloriam promovet. Ab infante tenero, qui solus oriundus a Patre fecundo,

[1] Sap. 11, 21.

facundo silentio mundus erudiendus est. Dormit, ne vocet clamando, nec tonat terrendo potens, sed flendo sonat ac docet amando. Qui mitis et humilis in stramento iacet natus et in sacramento collocatus tacet, amatus solus ipse puer Iesus placet.

„Et Filius datus est nobis." Etenim parvulum natum etiam in divina reverentia recepimus, cum ipse divinitatem possideret. Dei quidem Filius naturalis nobis datus est, cuius aeterna nativitas, unde a Patre solo per intellectum generatus est, temporali facta nativitate, cum a matre sola sine patre humano gigneretur, nunquam intermissa sine fine perdurat. Idem igitur, qui filius Virginis, Filius Dei vivi, quocum principio intime coniunctus est, emanatione intellectionis immanenter procedit in eadem Patris natura numeranda. Processit enim e cognitione Patris perfectissima, qua Deus cognoscens totam suam essentiam intuetur atque omnino comprehendit beatusque redditur. Quam cognitionem sui ipsius Pater divinus ipso actu intelligendi aeterno quodammodo in penetralibus divinae mentis secum loquitur. Quae actio infinita divinae intellectionis vim producendi verbum internum mentis possidet, quod ipsum est perfectissimum atque infinitum repraesentatque omnia a Deo cognita. Quod Verbum divinum dicitur esse, dum intelligitur: intelligitur autem, dum Deus intelligit. Cum vero quidquid in Deo est, ipsum Esse re vera dicendum sit, etiam Intelligere Dei et Intelligi sic est Esse Dei: unde Verbum illud divinum est ipse Deus. Qui vero Filius ex hac fecunda Dei cognitione procedit, tamquam verbum cogitantis et loquentis Patris divini ab eo in eadem divinitate generatur subsistens. Quare non alia origine Filius Dei et alia Verbum eius est, sed una tantum ratione simul est Filius Verbumque.

Quod Verbum divinum dicentis Patris simillimum instar imaginis absolutae ab aeterno iam in principio erat, a quo exiit in se subsistens, quamquam in intellectu divino apud Patrem loquentem manet. Ipse autem Deus erat Verbum cum Patre consubstantiale, in cuius eadem unica natura subsistit, cum Esse Dei sit eius Intelligere et Intelligi. Quod Verbum aeternum, quia est Patris sapientia operativa, ratio quoque est rerum omnium a Deo factarum; in quo coeli firmati sunt, in eiusdem virtute Deus portat omnia. Omnia igitur per ipsum Verbum facta sunt, et sine ipso factum est nihil, quod extra Verbum illud est in rebus: nam omnia ambit ea conservando. Quod vero factum est, in ipso Verbo vita erat: rationes enim rerum in sapientia illa Dei spirituali modo existentes ab aeterno, quibus res ab ipso Verbo factae sunt, ipsae quoque vere vita sunt; nam in Deo, qui intelligit sapienter, ipse intelligendi actus est Dei essentia ac vita:

unde quidquid in Deo est, non solum vivens sit, sed ipsa vita quoque. „Et Verbum caro factum est et habitavit in nobis: et vidimus gloriam eius quasi unigeniti a Patre, plenum gratiae et veritatis."[1]

Qui unigenitus Patris Filius datus est nobis amore: qui amor cum sit ipse primum donum Dei, per quod omnia dona gratuita dantur, Filius est datus nobis per donum illud, quod est ipse sanctus Dei Spiritus, qui a Patre per Filium tamquam amoris impulsus procedit. Unde intelligitur, quod scriptum est: „Sic Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret."[2] Sed quamquam Filius nobis datus sit, tamen non in filium sed potius ut frater nobis est datus et Servator noster constitutus eiusdem nobiscum humanitatis particeps. Ipse ergo, qui datus est nobis amore, Filius prodigus ille divinus, abiit a Patre emissus in longinquam regionem ad perditos fratres quaerendos. Et ipse, qui actus purissimus ab omni potentialitate alienissimus est, cum in summo immaterialitatis Deus sit constitutus,[3] tota sua activa potentia, quam solam possidet, tantum ad patiendum pro nobis usus et amoris cumulo videtur fere abusus esse. Itaque maximum miraculum, quod divini amoris est speculum clarissimum, angelis atque hominibus stupendum spectaculum factum est, quod spirat amorem, sed nunquam exspirat.

„Et factum est principatus super humerum eius." Per crucem enim, quod divinae passionis instrumentum maximum fuit, principatus Christi ad altissimum consurrexit. Qui principatus supra dominatorem positus est, unde mundum superavit. Cuius regnum, quod in aeternum adaugetur, et magnitudine et nobilitate et potentia multiplicatum fuit: omnes enim reges servient ei et obedient ei, et pacis non erit finis. „Et vocabitur nomen eius admirabilis,"[4] quo sapientia divina significatur, cuius opera cuncta sunt mirabilia. Quod ad humanam eius naturam attinet, „consiliarius" appellatur, quia ad praecepta consilia quoque addidit optima, ipse „Deus fortis", qui fortitudinem et divina potentia et humana virtute probat. Sed „pater futuri saeculi" idem dicitur, quia, cum Deus sit, ex affluentia bonitatis filios adoptivos quoque in gloriam aeternam generavit. Qui etiam „princeps pacis", quia homo est mediator natus ad negotia hominum apud Deum absolvenda: „ipse enim est pax nostra, qui fecit utraque unum."[4]

---

[1] Ioan. 1, 14. [2] Ioan. 3, 16.
[3] S. Thomas, S. th. I. q. 14. a. 1. Cf. Ferre l. c. Tr. II. qu. III. § IX. (Tom. I. p. 178.) Xantes Mariales l. c. Controv. XXXVIII. c. 4. (Tom. II. p. 524.) [4] Ephes. 2, 14.



Itaque Iesus puer natus pater futuri quoque saeculi, quod incipit, verissima ratione censendus est, qui curam de Ecclesia sua, cui datus est, optime adhibebit. Ipse enim, quia homo natus, Ecclesiae vim existendi dedit, cuius existentiam instantia sua reali per S. Eucharistiae mysterium ad finem usque saeculorum continuat. Aeternus enim ipse Dei Filius, parvulus natus nobis et datus, omnia ambit saecula. Considerate autem, quaeso auditores, conditionem rerum tristissimam ubique terrarum factam. Ubique crux Christi despicitur. Fide plerumque perdita abunde est iniquitatis, quod mysterium ab initio generis humani e primo peccato derivatum est. Pauperes opprimuntur; divitiae cum ab omnibus quaerantur nimiae, homines durissimis laboribus in servitutem redacti sunt. Bella premunt hostilia; perturbantur maxima regna, reges ipsi palam occiduntur. Nulla veneranda auctoritas, cui obtemperetur, videtur relicta. Suum cuique non redditur amplius, sed suam quisque utilitatem prae publica privatam intendit. Nationes orbis superbia captae ordinem rerum summa invidia commovent. Torquetur patria Austriaca atque Hungarica conspiratis partibus factionum. Ipsa Roma, mundi caput, captum est ab hostibus. Qui vices gerit Christi in terris, carcere detentus aurato ab imperio benefico exercendo impeditus est. Scientiarum autem progressus fictus in errorem declinavit veritatis luce divina destitutus. Artium quoque liberalium usus ad luxuriam pessimam secessit. Medius fidius! incidimus in ferrea rei publicae tempora, ac vereor, quorsum ea casura sint.

Attamen parvulus natus est nobis, et Filius datus est nobis: qui Iesus infans in praesepi positus nostra quoque fecunda culpae tempora praevidit provisor omnium. Nec tanto malorum prospectu expavit: nam fortior mundo pusillus ille divinus Mariae filius, qui futuri quoque saeculi pater est pacisque princeps. Cuius arx Vaticana in sede Romana, ubi ad S. Mariam maiorem reliquias praesepis condi voluit, cum in eadem urbe Ecclesiae principatum constituisset, iterum mundi Capitolium manifestabitur. Vix senex ille pontifex, huius infantis plena potestate atque auctoritate successor legitimus, philosophiam christianam, quae perennis est, auspiciis Aquinatis restauravit, theologiae studia eodem magistro saniora et profundiora ad incrementum ceterarum scientiarum fideique propagationem fauste redintegravit. Infallibili oraculo voceque Iesu pueri nati vicaria ad orbis populos pacem locutus est. Fidem vero omnes etiam inviti clamant infideles homines, quippe qui miseri facti infelicitatem perdito Deo senserint. Ecclesia autem, quae adhuc viget vigore Iesu pueri nati, nunquam peribit. Ipse enim admirabilis sapientia veritatem omnem nos docebit,

consiliarius praecepta salubria temporibus nostris inveniet, iterumque Deus ille fortis genus desperatum servabit. Ipse igitur pater futuri saeculi bene providebit, ipse princeps pacis tranquillitatem mari imperabit, „Iesus Christus heri et hodie, ipse et in saecula".[1]

Salve puer nobis nate,
Dulcis Fili nobis date,
Pacis auctor peramate.

Infans colitur regalis,
Adoratur immortalis
Proles matris virginalis.

Fremit hilaris asellus,
Bosque mugit, et tenellus
Ipsis interest puellus.

Tamen docet alta voce,
Qui nos suos ab atroce
Nece servat: immo doce!

Te loquente quis disertus?
Te tacente quis est certus
De salute, quis expertus?

Duris in cunis iacentem
Veneremur sapientem
Et amare marem flentem.

Fac nos tuos quaeso totos,
Cordi tuo nos devotos,
Servos semper habe fotos.

Vale vale, puer flave,
Iesuline, sane fave
Nobis, Fili dulcis ave! — Dixi.

[1] Hebr. 13, 8.

ZEITSCHRIFTENSCHAU.

Annales de philosophie chrétienne. 140, 1—3. 1900. *Peillaube:* Les Localisations des fonctions psychologiques. *Lechartier:* Evolution et dissolution. *Noël:* Y a-t-il une science du surnaturel? *Lechalas:* Les lois générales de la chimie. *Calippe:* La loi de croissance dans l'eglise et dans l'histoire d'après l'apôtre S. Paul. * * *: Lorsque sera venu le parfait. *Bouyssonie:* La raison et les principes premiers. *Seyer:* Déterminisme et panthéisme. *de la Barre:* La morale de l'ordre. *Denis:* Les contradicteurs de Lamennais. *Verriele:* L'idée de moralité. *Ferrère:* De la division des sept arts libéraux. *Charaux:* De la formation et des degrés de la pensée. *Huit:* Le platonisme dans les temps modernes. Hollande. — **Divus Thomas.** Ser. 2. vol. 1, 3. *Vinati:* De textu primigenio et antiquis versionibus bibliorum. *Vespignani:* In liberalismum universum dre angelico duce et pontif. Leone XIII. *M. F.:* De Deo uno. *del Prado:* De gratia Dei. *Have:* De essentiae atque existentiae inter se proportione. *Salvatori:* De divina traditione. — **Philosophisches Jahrbuch.** 13, 3. 1900. *Rolfes:* Neue Untersuchungen über die platonischen Ideen. *Donat:* Zur Frage über den Begriff des Schönen. *Geyser:* Die erkenntnistheoretische Grundlage des Wissens bei Cartesius. *Baur:* Die aktuell unendliche Zahl in der Philosophie und Natur. *Engelkemper:* Die Lehre Saadia Gaons über die Aufhebung des Gesetzes. — **Kantstudien.** 5, 1. 1900. *Wartenberg:* Sigwarts Theorie der Kausalität im Verhältnis zur Kantischen. *v. Hartmann:* Kant und der Pessimismus. *Medicus:* Ein Wortführer der Neuscholastik und seine Kantkritik. *Pfannkuche:* Der Zweckbegriff bei Kant. *Vaihinger:* Die neue Kantausgabe; Kants Briefwechsel. *Richter:* Ein ungedruckter Fichtebrief. *Palme:* Ein Besuch Karamsins bei Kant. *Wille:* Über einige Textfehler in Kants Widerlegung des Idealismus. — **Przeglad Filozoficzny.** 3, 3. 1900. *Struve:* Materja, duch i energja. *Kozlowski:* Świadomość i energja. *Kodis:* Problemat energietyki.. — **Revue de Métaphysique et de Morale.** 8, 4. 1900. *Goblot:* La finalité sans intelligence. *Sorel:* Le système des mathématiques. *Dimier:* Prolégomènes à l'esthétique. *Delacroix:* Sören Kirkegaard. Le christianisme absolu à travers le paradoxe et le désespoir. — **Revue Néo-Scolastique.** 7, 2. 1900. *Goffart:* Les „esprits animaux". *Van Overbergh:* Les courants sociologiques du XIX[e] siècle. *Mercier:* Observations et discussion. *Lebrun:* La reproduction. *M. D. W.:* La philosophie scolastique aux congrès de l'exposition de Paris. — **Revue Thomiste.** 8, 1—3. 1900. *Val-Michel:* A saint Thomas d'Aquin, docteur angélique. *Hugon:* Les vœux de religion contre les attaques actuelles. *Schlincker::* Une nouvelle critique des dix catégories d'Aristote. *Bareille:* Le culte des anges à l'époque des pères de l'église. *Pègues:* Pouvons-nous sur cette terre arriver à connaître Dieu? *de Munnynck:* Les propriétés essentielles des corps bruts. *Kirwan:* Guérison subite d'une jambe cassée depuis huit ans. *Mandonnet:* Jean Tetzel et sa prédication des indulgences. *Schwalm:* L'action intellectuelle d'un maître, d'après saint Thomas. *Baudin:* L'acte et la puissance dans Aristote. *Pègues:* Théologie Thomiste, d'après Capréolus. *Folghera:* De la démonstration à l'induction. *Hugon:* La fraternité du sacerdoce et celle de l'état religieux. — **Rivista internazionale.** 23, 2—4. 1900. *Toniolo:* Il socialismo nella cultura moderna. *Moltenni:* Del methodo nelle scienzi sociali. *Toniolo:* Sull' insegnamento superiore cattolico. *Ermini:* Il Giubileo del trecento e l'ispirazione della

Divina commedia. *Fambrini:* Di un nuovo trattato di filosofia sociale-giuridica. *Molteni:* Del metodo delle scienze sociale. *Biancinelli:* Esperienza e fede nel secolo che muore. — **Studien und Mitteilungen aus dem Benediktiner- und Cistercienser-Orden.** 21, 2 u. 3. 1900. *Claramunt:* De Smae Trinitatis mysterio. *Höfer:* Beiträge zur Geschichte der Kunst u. d. Kunstbestrebungen der Cistercienser in den Rheinlanden. *Linneborn:* Die Reformation der westfälischen Benediktinerklöster. — **Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik.** 116, 1. 1900. *Adickes:* Ethische Principienfragen. *Busse:* Wechselwirkung oder Parallelismus? *Eisler:* Bewufstsein und Sein. *Wentscher:* Der psycho-physische Parallelismus in der Gegenwart. — **Zeitschrift für Philosophie und Pädagogik.** 7, 2. 1900. *Flügel:* Die Bedeutung der Metaphysik Herbarts für die Gegenwart. *Zillig:* Zur Frage der ethischen Wertschätzung. — **Stimmen aus Maria-Laach.** 58, 4 u. 5. 1900. *Pesch:* Neuere Publikationen über den marxistischen Socialismus. *Cathrein:* Zur Frage der Gleichberechtigung der Frau. *Cathrein:* Politische Emancipation der Frauen. *Gietmann:* Die alten Klassiker und die moderne Bildung. — **Die Kultur.** 1, 4—7. 1900. *Willmann:* Unfreie Geister. *Grupp:* Die Deutschen in ausländischer Beleuchtung. *Frind:* Das sittliche Recht auf den Gebrauch der Sprache. *Kralik:* Über die gegenwärtige Stellung der katholischen Litteratur. *Hamann:* Die Welträtsel und ihr Verfasser Ernst Häckel in Jena. *Marholm:* Erinnerungen an Paul Heyse. *Hansjakob:* Aus dem Leben eines Unglücklichen. *Salzer:* Eine deutsch-österreichische Litteraturgeschichte. *Hansson:* „Verjüngter“ Katholicismus. *Katschthaler:* Das Benediktinerstift Melk. — **The psychological Review.** 7, 3 u. 4. 1900. *Morgan:* On the relation of stimulus to sensation in visual impressions. *Solomons:* A new explanation of Webers law. *Meyer:* Elements of a psychological theory of melody. *Kirkpatrick:* Individual tests of school children. *Cattell:* On relations of time and space in vision. *Woodworth and Thorndike:* Judgments of magnitude by comparison with a mental standard. *Pierce:* A new explanation for the illusory movements seen by Helmholtz on the Zöllner diagram. *Calkins:* Elements of conscious complexes.

NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Müller: System der Philosophie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 115 *Siebert.* — *Litt. Rundsch.* 25 *Baumgartner.*

Muth: Der Kampf des heidnischen Philosophen Celsus gegen das Christentum. — *Philos. Jahrb.* 13 *Schanz.*

Noël: La conscience du libre arbitre. — *Divus Thomas* Ser. 2. vol. 3. *Vinati.*

Noggler: Compendium theologiae dogmaticae. — *Augustinus* 1900. *Prof. A.*

Nys: La notion de temps d'après les principes de S. Thomas. — *Allg. Litt.* 8 *Reinhold.*

Otten: Das Reich des Geistes u. des Stoffes. — *Philos. Jahrb.* 13 *Arenhold.* — *Allg. Litt.* 9 *Rohr.*

Paulsen: Der Philosoph des Protestantismus. — *Allg. Litt.* 9 *Michelitsch.*

Pázmány: Theologia scholastica. — *Divus Thomas.* Ser 2. vol. 1. *C. M.* — *Philos. Jahrb.* 13 *Schmitt.*

Pesch: Liberalismus, Socialismus und christliche Gesellschaftsordnung. — *Augustinus* 99 *Deimel.*

Pfleiderer: Zur Frage der Kausalität. — *Rev. Néo-Scol.* 7 *J. H.*
Pohle: Die Sternenwelten und ihre Bewohner. — *Augustinus* 99 *Hochwollner.*
Ratzenhofer: Die sociologische Erkenntnis. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 115 *Vorländer.*
Rehmke: Aufsenwelt und Innenwelt. — *Ztschr. f. Philos. u. ph. Kr.* 115 *Siebert.*
Reinhold: Physische oder moralische Wirksamkeit der Sakramente. — *Augustinus* 1900 *Schmidt.*
Rolfes: Die substantiale Form und der Begriff der Seele bei Aristoteles. — *Philos. Jahrb.* 13 *Kappes.*
Royer: Nouveaux Principes de philosophie naturelle. — *Rev. Thom.* 8 *Munnynck.*
Salits: Darstellung und Kritik der kantischen Lehre von der Willensfreiheit. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 7 *Kowalewski.*
Schellwien: Philosophie und Leben. — *Allg. Litt.* 9 *Willmann.*
Schmid: Die aufserordentlichen Heilswege. — *Stimm. a. M.-L* 58 *v. Dunin-Borkowski.* — *Augustinus* 1900 *Breitschopf.*
Schulze: Erläuterungen zu Kants Kritik der reinen Vernunft. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 115 *Vorländer.*
Steinbeck: Das Verhältnis von Theologie und Erkenntnistheorie. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 115 *Elsenhans.*
Strümpell: Abhandlungen aus dem Gebiete der Ethik. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 115 *Siebert.*
Surbled: Une nouvelle théorie sur le cervelet. — *Divus Thomas* Ser. 2. vol. 1. *F. B.*
Tanquerey: Synopsis theologiae dogmaticae. — *Litt. Rundsch.* 26 *Braig.*
v. Tessen-Węsierski: Die Grundlagen des Wunderbegriffs. — *Divus Thomas* Ser. 2. vol. 1. *Vinati.* — *Rev. Néo-Scol.* 7 *J. F.* — *Allg. Litt.* 8 *Esser.* — *Akad. Monatsblätter* 1900. 3. H. *Gr. v. Holtum.*
Vacant: Dictionnaire de théologie catholique. — *Revue Thomiste* 7 *P. M.*
Wartenberg: Kants Theorie der Kausalität. — *Z. f. Philos. u. Päd.* 7 *Kowalewski.*
Windelband: Geschichte der Philosophie. — *Philos. Jahrb.* 13 *Achelis.*
Woltmann: System des moralischen Bewufstseins. — *Z. f. Philos. u. ph. Kr.* 115 *Richter.*
de Wulf: Histoire de la philosophie médiévale. — *Revue Thomiste* 7 *de Munnynck.*



DIE SÄKULARODE LEOS XIII.

Deutsch von CLARA COMMER.

Du stirbst, Jahrhundert; huldvoll der Kunst du warst
Und reich an Gaben, freundlich dem Menschenwohl;
Zum Leben hast erweckt du Kräfte,
Schlummernde noch an dem Mutterbusen.

Das Lied der Dichter möge dich loben: — ich
Mufs tief bekümmert schauen der Menschen Schuld.
Mein Blick sich schaudernd wendet rückwärts,
Male der Schmach ich erbebend sehe.

Die blut'gen Kriege lafst mich beweinen, ach!
Den Sturz der Throne, Greu'l der verlornen Zucht,
Den Kampf, geführt mit tausend Ränken,
Gegen die römische Felsenfeste.

A JESU CHRISTO
INEVNTIS SAECVLI AUSPICIA.

Cultrix bonarum nobilis artium
Decedit aetas: publica commoda,
Viresque naturae retectas,
Quisquis avet, memoret canendo.

Saecli occidentis me vehementius
Admissa tangunt; haec doleo et fremo.
Pro! quot, retrorsum conspicatus,
Dedecorum monumenta cerno.

Querarne caedes, sceptraque diruta,
An pervagantis monstra licentiae?
An dirum in arcem Vaticanam
Mille dolis initum duellum?



Dein Ruhm, wo ist er, Fürstin der Städte, Rom?
Der Ketten Knechtschaft, — du hast sie nie gekannt,
Jahrhundertalte Völkerstämme
Huldigten dir voller Ehrfurcht, Herrin.

Weh euch, Gesetze! Gottes vergafst ihr ganz!
O Sitte, heil'ger Glaube, wo seid ihr heut?
O Recht, du wankest, gottentfremdet:
Einmal erschüttert, mufst jäh du stürzen.

Zum Wahnwitz wurde Weisheit der Menge, ach!
Stolz rühmt sie sich des Sieges bewufst: ihr hört's —
Zur Gottheit macht sie rohe Kräfte,
Gott aber raubt sie die schuld'ge Ehre.

Nur Tollheit will nicht himmlischer Abkunft sein:
Nach leeren Schatten haschest du, Menschengeist;
Denn Mensch und Tier vereinst du niemals,
Du willst Unsterbliches sterblich machen?

Quo cessit Urbis, principis urbium,
Nullo impeditum servitio decus?
Quam saecla, quam gentes avitae
Pontificum coluere sedem?

Vae segregatis Numine legibus!
Quae lex honesti, quae superest fides?
Nutant, semel submota ab aris,
Atque ruunt labefacta iura.

Auditis? effert impia conscius
Insanientis grex sapientiae;
Brutaeque naturae supremum
Nititur asseruisse numen.

Nostrae supernam gentis originem
Fastidit excors: dissociabilem,
Umbras inanes mente captans,
Stirpem hominum pecudumque miscet.

In welchen Strudel bist du gestürzt, o Stolz!
Mit Blindheit wälzest du dich im tiefen Schlamm.
Des Herrn Gesetz bewahrt, ihr Menschen,
Haltet es heilig und fürchtet es allzeit.

Der Herr allein ist Leben und Wahrheit selbst,
Nur er ist Weg uns einzig zum Himmelreich:
Nur er vermag den Staubgebornen
Wiederzugeben die flücht'gen Jahre.

Führt' er zu Petrus heiliger Asche nicht
Die heilesdurst'gen Scharen der Beter jüngst?
Kein trügrisch' Zeichen, wahrlich, ist es:
Wieder entfacht sich der Vorzeit Andacht.

O Jesus, Richter kommender Zeiten, sieh
Mit gnäd'gem Blick ein neues Jahrhundert an:
Dein Arm es lenke! Gottes Kraft soll
Zwingen die Völker zur Wahl des Guten.

Heu quam probroso gurgite volvitur
Vis impotentis caeca superbiae.
Servate, mortales, in omne
Iussa Dei metuenda tempus.

Qui vita solus, certaque veritas,
Qui recta et una est ad Superos via.
Is reddere ad votum fluentes
Terrigenis valet unus annos.

Nuper sacratos ad cineres Petri
Turbas piorum sancta petentium
Is ipse duxit; non inane
Auspicium pietas renascens.

IESV, futuri temporis arbiter,
Surgentis aevi cursibus annue:
Virtute divina rebelles
Coge sequi meliora gentes.

Lafs wachsen Saaten herrlichen Friedens jetzt
Und Krieges Trauer, Aufruhr und Zorn entfliehn;
Doch wo die Bosheit heimlich lauert,
Stürze sie tief in den finstern Abgrund!

Ein einz'ger Geist soll lenken die Herrscher, Herr,
Dafs dein Gebot sie künden, durch dich geführt.
Den Erdkreis leite gleicher Glaube:
Einer sei Hirt nur und eine Herde.

Vollbracht mein Lauf ist. Neunzig der Jahre, Herr,
Hast du gespendet: kröne der Gnade Berg
Und huldvoll füg hinzu den Gipfel:
Lafs nicht umsonst deinen Leo flehen!

Tu pacis almae semina provehe;
Irae, tumultus, bellaque tristia
Tandem residant: improborum
In tenebrosa age regna fraudes.

Mens una reges, te duce, temperet,
Tuis ut instent legibus obsequi:
Sitque unum Ovile et Pastor unus,
Una Fides moderetur orbem.

Cursum peregi, lustraque bis novem,
Te dante, vixi. Tu cumulum adiice;
Fac, quaeso, ne incassum precantis
Vota tui recidant Leonis.

LEO XIII.

AUS THEOLOGIE UND PHILOSOPHIE.

(Fortsetzung von Bd. XV Seite 252.)

Von Dr. M. GLOSSNER.

In schroffen Gegensatz zu Kant tritt und doch auch wieder vielfach abhängig von ihm erscheint (6.) H. G. Opitz in seinem Grundrifs einer Seinswissenschaft, von welchem uns die Willenslehre vorliegt: eine nach Gehalt und Form hervorragende Leistung. Das Resultat, zu welchem dieselbe gelangt, ist die Annahme eines absoluten, zwecksetzenden, schöpferischen Willens: ein Resultat, das allerdings mit tiefliegenden Irrtümern verknüpft ist. Dieser Wille nämlich ist pantheistisch angekränkelt. Mit einem Fufse steht der Vf. im Monismus, indem er das höchste Wesen als allgemeine Substanz und Grundkräft auffafst, mit dem andern aber auf theistischem Boden, da das Herzensbedürfnis des Menschen mit unwiderstehlicher Gewalt die Persönlichkeit des Weltgrundes postuliere. Die Folge hiervon ist eine Verwicklung in Widersprüche, für die es keine Lösung gibt. Auf der einen Seite steht die Überzeugung von der Wirklichkeit der raumzeitlichen Welt, auf der andern aber die vom „wissenschaftlichen" Standpunkt geforderte Erklärung des empirischen Weltbildes als eines blofsen Scheins. Auf der einen weiterhin das Bewufstsein der Freiheit und Selbstbestimmung, auf der andern aber die Erkenntnis, dafs es gegenüber dem absoluten göttlichen Willen nur Notwendigkeit, nicht Freiheit geben könne.

Diese Irrtümer sind umsomehr zu beklagen, als der Autor im übrigen den modernen falschen Autoritäten gegenüber eine Selbständigkeit und Unbefangenheit des Urteils kundgibt, die man in der gegenwärtigen philosophischen Litteratur nur zu sehr vermifst.

Scharf gegeifselt ist der Widerspruch, in welche sich jene verwickeln, welche meinen, im Darwinismus das Mittel zu besitzen, um den Schöpfer endgültig aus der Natur hinauszuweisen. „Konnte es hiernach noch wundernehmen, dafs eine solche Seinswissenschaft (gemeint ist die eines Feuerbach, Büchner, Nietzsche), nachdem sie sich ihres besten Besitzes entäufsert, bar ihrer Würde, ihre Rolle alsbald an die zoologische und biologische Wissenschaft abtrat, als in der Person eines Darwin ein Gelehrter erstand, der ihr verhiefs, das Schöpfungswunder an der

Hand seiner Anpassungs- und Entwicklungslehre zu erklären? Oder ist es etwas anderes als ein Verzicht auf die ureigenste Aufgabe, wenn diese neueste Philosophie es in allen Tonarten preist, dafs ihr durch den Darwinismus neue Bahnen angewiesen worden seien, von denen sie die Lösung selbst der letzten und äufsersten Fragen erwartet? . . . Wir meinen, dafs sie eine solche Hoffnung (nämlich das Dasein eines höchsten Wesens zu widerlegen) an ein ungeeigneteres System als das Darwinistische gar nicht knüpfen konnten. Noch bei keiner Theorie ist mit solcher Entschiedenheit, ja man möchte fast sagen Leidenschaftlichkeit ein bestimmter Zweckzusammenhang in der Schöpfung behauptet, noch nie ein solcher Bienenfleifs daran gewendet worden, diesen Zweckzusammenhang selbst in die kleinsten und unbedeutendsten Erscheinungen hineinzuinterpretieren, wie beim Darwinismus. Man lese beispielsweise nur das neueste Erzeugnis auf dem Gebiete des Darwinismus, Ernst Häckels Schrift über die Kunstformen in der Natur, von der ein Beurteiler mit Recht rühmt, dafs es staunenswert sei, welch unermefsliche und wunderbare Fülle in den Gebieten des organischen Lebens versteckt sei" (S. 295 f.). Und diese Fülle — setzen wir hinzu — möchte das darwinistische System durch ausschliefslich mechanische, im Grunde rein blind und zufällig wirkende Agentien erklären! „Wie klein, wie so bar jedes richtigen Verständnisses vom Wesen der Seinswissenschaft ist überhaupt die Auffaseung, dafs eine Seinswissenschaft, die von dem Dasein eines höchsten Wesens ausgeht, irgend welche Ergebnisse der Naturforschung nicht vertragen könne!" (S. 297).

Vernichtend lautet das Urteil, das der Vf. über ein Kantsches Philosophumenon fällt, das — wenn auch gegen die Absicht des Königsberger Philosophen — vom modernen Unglauben so begeistert aufgenommen und so eifrig ausgebeutet wird, nämlich über die Lehre von der unabhängigen Moral, der Erfüllung der Pflicht um ihrer selbst willen, dem absolut — ohne jegliche Rücksicht auf Gott und Seligkeit — gebietenden kategorischen Imperativ. Dieser „autonome" Imperativ verdankt seine Existenz der bis zum Eigensinn zähen Verfolgung des Kantschen Apriorismus. „Mufste ein höchstes Wesen angenommen werden, so durfte es, das war für Kant die conditio sine qua non, nicht vor dem Sittengesetz, sondern höchstens hinter ihm seinen Platz finden. Etwa wie man ein Möbel, wenn es uns an einer gewissen Stelle nicht pafst, an eine andere Stelle schiebt, so hat es Kant im vorliegenden Falle mit dem Gottesbegriffe gethan. . . . Wer sich davon noch besonders überzeugen will,

bis zu welchem Widersinne ein so starr festgehaltenes Princip wie das vom Apriorismus in seiner Anwendung auf das Sittengesetz und den Gottesbegriff führen kann, dem ist zu empfehlen, die Vorrede zu lesen, die Kant seinem Werke über die Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft (neben einer theoretischen, spekulativen, praktischen Vernunft als reiner und erfahrungsmäſsiger erscheint hier noch eine bloſse (!) Vernunft) vorangeschickt hat. Nachdem Kant noch in der Kritik der reinen Vernunft davon ausgegangen war, daſs der Gottesbegriff die Voraussetzung des Sittengesetzes bildet: ‚Wir werden, sagt er dort, künftig von den moralischen Gesetzen zeigen, daſs sie das Dasein eines höchsten Wesens voraussetzen‘, und nachdem er dann sein ganzes Werk der Kritik der praktischen Vernunft dem Nachweise des geraden Gegenteils gewidmet, daſs das Sittengesetz als kategorischer Imperativ nicht aus der Gottesidee, sondern aus der reinen Vernunft entspringe, und er dort der personifizierten Pflicht einen förmlichen, freilich recht bedenklich hölzern klingenden Hymnus gebracht: ‚Pflicht, du erhabener Name (!), der du nichts Beliebtes, was Einschmeichelung bei sich führt, in dir fassest, sondern Unterwerfung verlangst‘ u. s. w., kann er nun, da er es unternimmt, die Religionen zu behandeln, doch ohne aller Vernunft Hohn zu sprechen, sich nicht mehr dem Anerkenntnisse entziehen, daſs ein moralisches Gesetz ohne Gottesidee gar nicht denkbar ist. In welch unglaublich gewundener, den Theoretiker in der höchsten Verlegenheit zeigender Weise er das aber thut, das mag man eben in jener Vorrede wie in dem ganzen Werke über die Religion innerhalb der Grenzen der bloſsen Vernunft nachlesen“ (S. 250 f.).

So bereitwillig die „autonome“ Moral Kants von einer Generation, „die durch die Encyklopädisten in Frankreich, namentlich durch einen Voltaire, einen Rousseau und andere vorbereitet war“, acceptiert wurde, so herzlich wenig fand derselbe Kant bei derselben Generation Beachtung, als er Gott auf anderem Wege wieder einzuführen suchte. „In der That hat Kant durch seine auch wissenschaftlich unhaltbare Lehre vom kategorischen Imperativ und seine Widerlegung der damals anerkannten Beweise vom Dasein Gottes in Bezug auf die religiöse Auffassung nur einer seichten, einer verflachenden Zeitströmung Vorschub geleistet. Was aber seine eigenen Anschauungen über den Gottesbegriff und die Religion anlangt, so tritt, nachdem sich längst jene Wässer einer seichten Aufklärung verlaufen haben, neben die Erkenntnis ihrer Leere noch der üble Eindruck, daſs Kant sich so weit überheben konnte, zu meinen, er könne durch

seine pedantischen Doktrinen eine Lehre von der unendlichen Tiefe und Erhabenheit des Christentums ersetzen. Er zerschlägt vor unseren Augen den erhabenen gotischen Dom des Christentums mit seinen himmelanstrebenden Türmen, mit seinen von dem mystischen Lichte bemalter Fenster durchfluteten Hallen und lädt uns ein, mit ihm in eine nach dem Richtscheite nüchtern zusammengezimmerte Bretterbude einzutreten, aus der uns anstatt der brausenden Klänge der Orgel und der Melodieen himmlischer Chöre die knarrenden Töne einer schulmeisterlichen Logik entgegenklingen" (S. 251 f.).

Wie der Vf. dazu kommt, der Seinswissenschaft der früheren Jahrhunderte und Jahrtausende das Verfahren zuzuschreiben, Gott nicht aus der Welt, sondern die Welt aus Gott zu erklären und abzuleiten, ist nicht abzusehen. Die christliche Philosophie wufste beides zu vereinigen, indem ihr die Welt zum Erkenntnisgrunde Gottes als des Seinsgrundes von allem diente (S. 295).

Verfolgen wir den Gedankengang des Vf.s im einzelnen. Im Vorwort wird der Mathematik der Charakter einer Wissenschaft im eigentlichen Sinne abgesprochen, was offenbar irrig ist. Man braucht nicht so weit zu gehen, um dem Mifsbrauch, den ein Spinoza u. a. mit mathematischer Methode getrieben haben, zu steuern. — Was der Vf. für sich beansprucht, ist nicht Neuheit der Gedanken, sondern eine Zusammenfassung von Grundsätzen und Grundzügen, die als „Pfahlrost" in dem unfesten Grund der bisherigen Lehrmeinungen dienen sollen (S. VIII). Ein neues System setzt aber die Widerlegung der früheren voraus. Mit den spekulativen Systemen habe man sich genügend abgefunden. Als Hindernis bleibe nur Kants System zu überwinden. Die Grundlage aber, die Kant der Erkenntnislehre durch den Apriorismus und der Willenslehre durch den kategorischen Imperativ gibt, ist verfehlt. Kants Ruhm ist zum Teil dem Umstande zu danken, dafs seine Geistesanlage selbst ein psychologisches Problem bildet. Die einzelnen in die Tiefe gehenden Gedanken entspringen nicht so sehr aus einem streng logisch sich entwickelnden Gedankengang als einem Suchen und Herumgreifen in der Kreuz und Quere (S. XI). Im Bestreben, die ganze Welt der Dinge in die Schablone seines Systems hineinzupressen, hat Kant an Willkür und Vergewaltigung des Stoffs das mögliche geleistet. Was Kant begonnen, hat Nietzsche vollendet. „Das Ende des achtzehnten Jahrhunderts brauchte seinen Kant, um das Sittengesetz von dem Untergrunde der Religion loszulösen, das Ende des neunzehnten Jahrhunderts brauchte einen Nietzsche, um das Sittengesetz

überhaupt aufzuheben (S. XV). Ungeachtet jenes Verhältnisses zu Kant läfst sich der Vf. die Bezeichnung seiner Richtung als Neukantianismus insoweit gefallen, als er mit Kant die Erkenntnislehre für die gesamte Seinswissenschaft als grundlegend ansehe, und zwar um so lieber, wenn es ihm gelungen sein sollte, „deutsche Gedankentiefe und deutschen Idealismus mit dem Positivismus der englisch-schottischen Schule zu verbinden" (S. XVIII f.). Wir fürchten, dafs aus einer so unnatürlichen Verbindung, wie es die von deutschem Idealismus und Positivismus ist, ein das gesunde Denken befriedigendes Gebilde nicht hervorgehen werde. Eine nähere Bekanntschaft mit den Lehren des Autors wird diese Befürchtung nur zu sehr rechtfertigen.

Zur Bestätigung dient bereits der Inhalt des ersten: „Allgemeines" betitelten Abschnittes, in welchem die gesamte Körperwelt als Erscheinung einer Urkraft hingestellt wird.

Nicht einverstanden können wir uns erklären mit der Annahme, dafs die Denk- und Willensvorgänge in dem Centralorgane des Nervensystems, und zwar in den sogenannten Ganglienzellen des Gehirns und Rückenmarks vollzogen werden. Der Positivismus des Vf.s leidet schon hier, wie uns scheint, Schiffbruch. Die in diesem Falle anzuwendende Methode ist unseres Erachtens eine andere als die vom Vf. adoptierte. Betreffs der Frage, ob Denk- und Willensthätigkeiten an Organe gebunden seien oder nicht, ist die Natur derselben, ist ihr Formalobjekt ins Auge zu fassen. Ein immaterielles Objekt, wie es die Wahrheit und wie es das Gute an sich ist, kann nur von einer immateriellen Thätigkeit erfafst werden, woraus zu schliefsen ist, dafs die Vermögen selbst, Verstand und Wille, überorganische, immaterielle Agentien sind. Die Erfahrungsthatsachen, auf die man sich gegen unsere Auffassung berufen wird, erklären sich genügend aus der Abhängigkeit, in welcher jene Thätigkeiten in Bezug auf ihr nächstes und unmittelbares Objekt von den inneren Sinnen, dem sinnlichen Bewufstsein, der sinnlichen Vorstellungskraft, dem sinnlichen Gedächtnis stehen: Vermögen, bezüglich deren allein wir jene organische Gebundenheit zugestehen, die man vom Verstand und Willen irrtümlicherweise behauptet.

Idealistisch und positivistisch zugleich mutet die Erklärung der Seele an, worunter wir „diejenigen geistigen Thätigkeiten" verstehen sollen, „die von dem Träger mittels des inneren Sinnes, also unmittelbar wahrgenommen werden" (S. 11). Abgesehen davon, dafs auch die äufseren Sinne unmittelbar wahrnehmen, so verstehen wir unter „Seele" nicht Thätigkeiten, sondern die Substanz, sei es im Sinne der an den Stoff gebundenen oder der

subsistierenden substanziellen Form. Ferner ist auch der aristotelische Seelenbegriff, demzufolge Seele Lebensprincip ist, also auch auf den substanziellen Grund der vegetativen Lebenserscheinungen Anwendung findet, bisher unwiderlegt geblieben. Wir haben sonach keine Ursache, den Ausdruck Seele auf die durch das Bewufstsein wahrnehmbaren Thätigkeiten einzuschränken.

Ungeachtet der Ablehnung einer spekulativen Behandlung des Gegenstandes (S. 20) wird doch von der offenbar metaphysischen Voraussetzung einer Urkraft, die in allem erscheint, ausgegangen und im Widerspruch gegen das evidente Princip, dafs das Wesen der Erscheinung entsprechen müsse, behauptet, „die Verschiedenheit der geistigen und körperlichen Dinge sei keine Verschiedenheit dieser Dinge selbst, sondern nur eine solche nach den Mitteln, mit denen wir sie nach der Anlage unseres Erkenntnisverfahrens erkennen“ (S. 21).

Mit Recht erklärt sich der Vf. gegen die Identifizierung der Kraft mit dem Willen (S. 40), freilich im Widerspruch gegen seine in allem erscheinende Urkraft, die nur Wille sein könnte. Energisch tritt er für die Lebenskraft ein: „Alle Lebensvorgänge Wirkung der Lebenskraft und nur dieser“! (S. 47). Indes wird der „Lebenskraft“ zu viel zugeschrieben. So sollen im Empfinden und Wahrnehmen die äufseren Gegenstände nur die Gelegenheiten geben, und „zwar in dem Umfange, in dem sie den Fähigkeiten unserer Seele zu Empfindungen entsprechen“ (S. 48). Wieviel richtiger bestimmt Aristoteles die sinnliche Wahrnehmung als ein Leiden, aber als ein Leiden besonderer Art, nämlich als Aktuierung und Vervollkommnung einer psychischen Potenzialität!

Die Auffassung der Seele als Substanz sei als eine der Sache widersprechende zu verwerfen (S. 53). Allerdings dann, wenn sie jene dualistische Auffassung ist, wie sie ein gewisser Spiritualismus — das Kind kartesianischer Metaphysik — vertritt! Den augustinisch scholastischen Dualismus treffen die Einwendungen des Vf.s nicht. Über die Beschränkung des Seelenbegriffs auf die bewufsten Lebensvorgänge (S. 54) haben wir uns oben bereits ausgesprochen.

Ähnlich, nicht aber gleich treffend und bestimmt wie vom hl. Thomas, wird der apprehensive vom appetitiven (beim Vf. „Wille“) Lebensvorgang in der Weise unterschieden, dafs es bei den „Vorstellungserregungen“ um die Herstellung einer Wiedergabe, eines Ab- und Spiegelbildes der Welt der Dinge, bei den „Bewegungserregungen“ dagegen um Vorgänge sich handelt, durch die wir auf die Aufsenwelt einwirken: „hier ist es Bewegung

und Richtunggeben für diese, was Zweck und Inhalt ausmacht" (S. 64 f.).

Mit Kant und Fichte behauptet der Vf. den Primat des Willens (S. 67), ohne zu beachten einerseits, dafs der Wille, obgleich als bewegendes Princip das herrschende Vermögen, doch Ziel und Richtung vom Verstande empfängt, andererseits, dafs zwar, solange die Seele auf dem Wege zum Ziele, der anzustrebenden Vollkommenheit und Glückseligkeit sich befindet, ein gewisser Primat, nämlich der höhere Wert, der des Menschen simpliciter genommen, dem guten Willen eignet, dagegen aber auf dem Standpunkt des erreichten Ziels der Wille diesen Primat an den Intellekt abtritt, dem im Besitze des höchsten, geistigen intellektuellen Gutes die Glückseligkeit formell, wesentlich zukommt.

Ohne zwischen sinnlichen und geistigen Gefühlen und Trieben zu unterscheiden, erklärt der Vf. Gefühle und Triebe als Willensansätze, als verstümmelten Willen und stellt demgemäfs den Willen unter drei Stadien dar, dem der Gefühle, der Triebe und des Willens als solchen (S. 71).

Im Gebiet der „Bewegungserscheinungen" sei die Lehre vom Gefühle die schwierigste Materie (S. 72), was für die neuere Philosophie, die zu einer richtigen Bestimmung des Verhältnisses der Gefühle zum Begehrungsvermögen nicht gelangte, allerdings zutrifft. Auch dem Vf. mangelt der für das Verständnis des Wesens des Gefühls und der Einteilung desselben erforderliche Schlüssel, der allein in der Beziehung zum Formalobjekt des Begehrens, dem Guten und dem Übel, zu suchen ist. Von diesem Gesichtspunkt behandelte der hl. Thomas die Gefühle und gelangte zu einer Einteilung, die durch alle späteren Versuche nicht überholt worden ist. — Anzuerkennen ist, dafs der Vf. durch Zurückführung der Gefühle auf das Begehrungsvermögen der irrigen Dreiteilung der Modernen den Abschied gibt. Auch darin ist ihm beizustimmen, dafs Lust und Unlust (delectatio, tristitia) selbst Gefühle sind und daher nicht als Gruppenbezeichnungen dienen können (S. 77). Unrichtig aber ist, dafs nur die geistigen Gefühle auf Vorstellungen beruhen; wie kein Begehren, so auch kein Fühlen ohne Vorstellung (ignoti nulla cupido); sinnliche Gefühle setzen sinnliche Vorstellungen voraus und sind wie diese mit körperlichen Bewegungen verbunden.

Die Definition des Willens ist teils zu weit, teils zu eng: es seien darunter „diejenigen Bewegungserregungen zu verstehen, die auf eine Befriedigung der in ihnen eingeschlossenen Triebe durch eine bestimmte äufsere Thätigkeit gerichtet sind" (S. 121):

zu weit, sofern sie auch auf das sinnliche Begehren Anwendung findet, zu enge, sofern es ein Wollen gibt, das nicht auf äufsere Thätigkeit gerichtet ist. — In der Kraft, dem Bande, das den Willen mit der Handlung verknüpft, soll der Ursprung der Begriffe von Ursache und Wirkung liegen (S. 125), also in blofser Erfahrung, nicht in der (abstrahierenden) Vernunft? Wie steht es da mit der absoluten Notwendigkeit des Kausalprincips?

Treffend lautet die Bemerkung: „Eine Statik und Dynamik des Willens aufzustellen, . . . dazu gebricht es an allen Unterlagen“ (S. 133).

Vom Willen soll nicht nur die Bethätigung (das exercitium) des Erkenntnisvermögens abhängen, sondern die Überzeugung von der Wirklichkeit, kurz, das Urteil über Wahr und Falsch soll auf Vorgängen beruhen, die dem Gebiet der Bewegungserregungen angehören, was entschieden falsch und die Erneuerung eines Irrtums des Descartes ist (S. 143).

Wie schon angedeutet, behauptet der Vf. bezüglich der Willensfreiheit die beiden sich widersprechenden Sätze: „Alles Gewollte ist abhängig und unfrei, auch der Wille des vernunftbegabten Menschen ist nicht frei“, zugleich aber: „Es mufs eine Freiheit des Willens geben“ (S. 147 f.). Der Widerstreit könne durchaus nur in dem Widerstreite der Wahrnehmungen selbst seinen Grund haben; denn wie die Unfreiheit, so sei auch die Freiheit durch den Sinn (die letztere durch den inneren Sinn) verbürgt. Die Freiheit sei aber auch eine Forderung des Gemüts. Ein ähnlicher Widerspruch bestehe bezüglich unseres Erkenntnisverfahrens und der Wirklichkeitsvorstellungen. Einerseits stehe fest, dafs wir nur unsere Vorstellung erkennen, und dafs das Wirkliche in seiner eigenen Gestalt überhaupt nicht erkannt werden könne. Andererseits sei nichts gewisser, als was wir auf Grund unserer Sinneswahrnehmungen als Wirklichkeit ansehen. Wir nehmen eben die Erscheinung (? es sollte heifsen: den Schein) für Wirklichkeit. Ähnlich sei die Auffassung des Willens als freien die Erscheinung, die der Unfreiheit des Willens das Wesen (S. 152 f.). In diesen Äufserungen zeigt sich der Einflufs Kants. Eine Widerlegung verdienen so absurde Behauptungen nicht. Und trotzdem spricht der Vf. von einer Urkraft, vom Urgrund der Dinge, meint also zum Wesen, zur Wirklichkeit vordringen zu können: allerdings zu einem Wesen (dem pantheistischen Alleins), mit dem die geschöpfliche Freiheit nicht zusammen bestehen könnte, dem gegenüber Raum und Zeit, Individualität und Freiheit leerer Schein sind. — Es macht keinen wesentlichen Unterschied aus, ob man mit Kant die Unfreiheit als

Erscheinung und die Freiheit als das Wesen (Ansich), oder mit dem Vf. die Freiheit als Erscheinung und die Unfreiheit als das Wesen erklärt: in beiden Fällen wäre der Mensch hienieden in einer unvermeidlichen, eines persönlichen Schöpfers, den auch der Vf. vom Gefühlsstandpunkt postuliert, unwürdigen Täuschung befangen.

Trotzdem soll der trügerische Schein von Freiheit, „die uns die Krücke der sinnlichen Triebe entzogen hat, auf die gestützt die tierischen Lebewesen unbewufst eine Richtung ihres Daseins finden", „uns die Mittel an die Hand geben, unsere widerstreitenden Triebe und Gefühle zu einigen", und dieses Mittel könne nur darin bestehen, „dafs wir dem Leben in seiner Gesamtheit einen Angriffs- und Schwerpunkt — mit andern Worten — unserm Dasein einen Zweck setzen" (S. 172 f.). Zweifellos! „Die Annahme eines Daseinszwecks ist eine gebieterische Forderung des Gemüts, ja sie ist für den vernunftbegabten Menschen geradezu eine Naturnotwendigkeit" (S. 171). Aber eben deshalb kann sie nicht auf einen Schein von Freiheit sich stützen. Unbegreiflich ist, wie sich der Vf. dieser Konsequenz entziehen kann, da er selbst schreibt, dafs das in der Bestimmung des höchsten Zwecks entscheidende „Gefühl" von Vorstellungen bedingt wird, die „der freien Erkenntnis entspringen müssen" (S. 178).

Den Daseinszweck setzt der Vf. in die Vervollkommnung unseres Seins (Evolutionismus S. 194). Derselbe bedarf eines Stützpunktes aufserhalb unseres Ich, aufserhalb des Tummelplatzes unserer Begierden und Leidenschaften, in einem höheren Willen: „denn sowenig wir uns geschaffen haben, so wenig können wir unserem Dasein einen Zweck gegeben haben" (S. 199). Kants Verweisung auf die reine Vernunft, die einer Ablehnung jeder Begründung des Sittengesetzes gleichkommt, erlangte ein so grofses Ansehen, weil in jener Ablehnung jeder (anderen) Unterlage des Sittengesetzes als der der reinen Vernunft eine Lostrennung des Sittengesetzes lag von dem sonst allgemein festgehaltenen Grunde desselben: dem Glauben an ein höchstes Wesen. Diese Aufserdienststellung des höchsten Wesens durch den kategorischen Imperativ empfahl und empfiehlt sich einer Zeit, „die in der Loslösung des Menschlichen von seinem Urgrunde und in seiner Selbständigmachung im reinen Menschentume (Humanismus) den Grund- und Eckstein der menschlichen Weisheit finden zu müssen glaubt" (S. 203). Was ist dieser kategorische Imperativ Anderes und Besseres als ein Trieb, ein jedes sittlichen Wertes barer Instinkt? Welch arge Entstellung

liegt in dem Vorwurfe Kants, wer das Gute thue, weil es Gottes Wille und Bedingung seiner Seligkeit ist, handle aus bloſser Eigenliebe! Viel höher vielmehr als derjenige, der die Pflicht erfüllt aus bloſsem Trieb, steht jener, der „handelt in Anknüpfung seiner Bestimmungsgründe an ein höheres Wesen aus dem Gefühle der Gemeinschaft mit diesem heraus selbst als ein Wesen höherer Art, seinen Willen verschmilzt mit dem Willen des höchsten Wesens, und wenn er hiermit die Annahme verbindet, daſs dies zu seinem Wohle gereiche, so ist diese Annahme nicht die Voraussetzung jenes ersteren, sondern nur dessen Folge" (S. 205).

Dieser vollkommen treffenden Kritik haben wir beizufügen, daſs Kant die Vernunft im Praktischen derselben blinden Notwendigkeit unterwirft wie im Theoretischen und dadurch der Urheber jenes abstrakten Rationalismus wurde, der an die Stelle des lebendigen Gottes eine bloſse Abstraktion, eine sittliche Weltordnung (Fichte), die Bewegung des logischen Begriffs (Hegel) setzte.

Noch stärker rückt der Vf. der autonomen Moral des kategorischen Imperativs zu Leibe. „Der Thörichte, ruft er aus, übersieht er doch gänzlich, daſs er seinen kategorischen Imperativ ohne Grund und ohne Halt gelassen, daſs er ihn auf dasselbe Ich gegründet hat, dem jene wildtobenden Leidenschaften entspringen, daſs sein kategorischer Imperativ ein Proteusgesicht trägt, daſs man aus ihm machen kann, was man will, daſs man nach ihm dasselbe für gut und dasselbe für bös erklären und in allen Fällen seinen Ausspruch für gleich willkürlich verwerfen kann, weil er nur das wiedergibt, was wir ihm selbst in den Mund legen" (S. 209 f.). Gewiſs! Ist ja das Pflichtprincip Kants ein rein formales, dessen Inhalt — was nämlich für gut oder bös gilt und zu gelten hat — jeglichem Spiel des Zufalls ausgesetzt ist.

Ein Korn Wahrheit steckt in der Behauptung des Vf.s, daſs es einem Kant nicht besonders schwer fallen konnte, eine Beweisführung für Gottes Dasein ad absurdum zu führen, wie sie die dogmatische Seinswissenschaft der damaligen Zeit allein darbot, sofern es sich nämlich um den sog. ontologischen Beweis handelt (S. 234). Indem aber Kant durch ein sophistisches Verfahren alle übrigen Argumente auf jenen Beweis zurückzuführen versuchte, dessen Kraft ohne besondere Mühe mit Erfolg bestritten werden konnte, erweckte er den Schein, als habe er die Unmöglichkeit, das Dasein Gottes zu beweisen, überhaupt und allgemein dargethan.

Auf eine Kritik der Verfahrungsweise des Vf.s näher einzugehen, liegt nicht in unserer Absicht. Durch die Annahme, dafs das der sinnlichen Wahrnehmung eigene Weltbild leerer Schein sei, untergräbt er die Grundlagen des Beweises für Gottes Dasein und gelangt statt zu einem persönlichen Gott, der eine blofse Forderung des Gemüts ist, zur pantheistischen Urkraft und einem Urwillen, der sich von dem weltimmanenten Willen der pessimistischen Systeme nicht unterscheidet. Mit dem Satze: „Der Mensch ist seiner ganzen Anlage nach ein von der Urkraft und dem Urwillen, d. h. von Gott herkommendes und auf Gott hinweisendes Wesen" (S. 231) ist nichts gesagt, was nicht jeder Pantheist unterschreiben könnte.

So unglaublich es angesichts des vielfachen Richtigen in Kritik und Aufstellungen des Vf.s klingt, so besteht doch kein Zweifel, dafs der Vf. sowohl unsere Erkenntnis der Aufsenwelt als auch das Bewufstsein der Freiheit des Willens für Schein erklärt. „Im Gegenteil mufs die lediglich verneinende Thatsache, dafs wir nichts Wirkliches erkennen können, für unser Gemüt als die einzig überbleibende Wahrheit und somit als die mafsgebende Erkenntnis bleiben." Und dieses Scheinerkennen wirkt Gott selbst in uns! Ferner: „Wir müssen, um als Vernunftwesen leben zu können, annehmen, dafs unser Wille frei, und doch wissen wir, dafs er nicht frei, sondern nur der Ausflufs des Urwillens ist" (S. 245). Die Widersprüche, die in diesen Behauptungen teils liegen, teils daraus hervorgehen, sich klar zu machen, bleibe dem Leser überlassen.

Bezüglich der vom Vf. an der Kantschen Moral geübten Kritik sei noch bemerkt, dafs er auf den Mangel einer individuellen Ethik hinweist, der in dem einseitig social gefafsten Princip liegt, so zu handeln, dafs unsere Handlungsweise als allgemein geltendes Gesetz aufgestellt werden könnte. Dem entsprechend behauptet der Vf. mit Recht, dafs „die Begriffe gut und bös ihrer Entstehung nach nicht von den Beziehungen zu unseren Mitmenschen abhängig sind" (S. 256).

Die Ansicht, eine Handlung könne zugleich rechtmäfsig und doch unsittlich sein (S. 258), weist auf eine falsche Bestimmung des Rechtsbegriffs hin. Ein unsittliches „Recht" wäre ein ungerechtes Recht; ohne Gerechtigkeit aber gibt es auch kein Recht.

Was die Religion betrifft, so wissen wir bereits, dafs der Vf. den Glauben an die Persönlichkeit der „Urkraft" und des „Urwillens" einseitig aus einem Bedürfnis des menschlichen Gemüts ableitet. Von den religiösen Vorstellungen lehrt er denn

auch konsequenterweise, dafs sie von uns nicht hervorgebracht werden, um eine Wiedergabe des Wirklichen zu enthalten, noch auch beanspruchen, dafs ihr Inhalt der Wirklichkeit entspricht (S. 266): eine Annahme, die den wirklichen Thatsachen des religiösen Bewufstseins entschieden widerspricht. — Fassen wir unser Urteil über das Werk des Vf., soweit es uns in der besprochenen Schrift vorliegt, zusammen, so leidet dasselbe an einer inneren Halbheit und einem Mangel an Konsequenz, durch welche die vielfach treffende Kritik an den Irrtümern Kants und des Positivismus gröfstenteils illusorisch gemacht und ihres Wertes und Erfolges beraubt wird.

Von Bödders S. J. (7.) Psychologia Rationalis sive Philosophia de Anima humana, die den vierten Teil des bei Herder in Fr. erschienenen Cursus Philosophicus in usum scholarum bildet, liegt uns die zweite, vermehrte und verbesserte Auflage vor. Der Vorrede zufolge (p. VI) haben mehrere Thesen eine gröfstenteils oder völlig neue Bearbeitung gefunden. Im übrigen ist die Ordnung und die Zahl der Thesen unverändert geblieben. Berücksichtigung fanden auch die wichtigsten Sätze der empirischen und psycho-physischen Psychologie, wiewohl dem Zweck des Werkes entsprechend eine kurze Erörterung derselben genügte (ebd.). Für diejenigen Leser, denen die erste Auflage des Werkes unbekannt geblieben ist, sei bemerkt, dafs dasselbe in zwei Büchern, von denen das erste die Thätigkeiten und Vermögen (c. 1 dogmata fundamentalia, c. 2 de sensu hominis, c. 3 de intellectu humano, c. 4 de facultatibus appetitivis, c. 5 de potentiis et habitibus animae in genere), das zweite die menschliche Natur (c. 1 de anima ut principio primo vitae rationalis, c. 2 de natura humana ex anima rationali et corpore constituta) behandelt, wozu ein Anhang über die abnormen Seelenerscheinungen tritt, alle die menschliche Seele und die Natur des Menschen betreffenden Fragen, unter andern die Geistigkeit und Unsterblichkeit der Seele, in methodisch-schulmäfsiger Form unter Berücksichtigung der entgegenstehenden Ansichten und in einer Weise erörtert, die im allgemeinen, was Korrektheit und wissenschaftliche Strenge betrifft, unsere volle Anerkennung verdient. Erhöht wird die Brauchbarkeit des Lehrbuches durch eine vorangestellte Tabula Thesium und einen alphabetischen Index.

Wir sagten: im allgemeinen; denn von einigen anderen Punkten abgesehen, ist es vor allem die Theorie vom Ursprunge der intellektuellen Erkenntnis, der wir unseren Beifall glauben versagen zu müssen. Wiewohl der Vf. sich alle Mühe gibt,

seine Auffassung von der Funktion des intell. agens und der Stellung des phantasma im Abstraktionsprozesse, in welcher er den Spuren seines Ordensgenossen Suarez folgt, einerseits mit der Lehre des hl. Thomas in Einklang zu bringen und andererseits gegen den Vorwurf einer Vorschubleistung und Begünstigung der Annahme eingeborner Ideen zu verteidigen, so ist ihm unseres Erachtens weder das eine noch das andere gelungen.

Die Rolle, die das Phantasma im Abstraktionsprozesse nach des Vf.s Ansicht spielt, beschränkt sich darauf, den intellectus agens zur Erzeugung der entsprechenden intellektuellen Vorstellung im intell. possibilis anzuregen. Jede wahre Kausalität, auch die werkzeugliche, seitens des Sinnenbildes ist ausgeschlossen, da Materielles in keiner Weise auf Immaterielles einwirken könne. „Intellectus agens cum sit potentia activa, non intrinsecus, sed extrinsecus tantum perfici debet ad agendum, scl. apta phantasmatis propositione, secundum quod instinctu naturali speciem intellegibilem efficiendo intellectum possibilem, quae est potentia passiva, determinet perfectione interna ei realiter indita“ (p. 134).

Der Vf. stellt den Satz auf: Homo sola praesentia phantasmatis excitatur, ut intellectu agente producat speciem intellegibilem obiecto phantasmatis conformem. Um jedoch eine scheinbare Übereinstimmung mit der Lehre des hl. Thomas herzustellen, heifst es in einer weiteren These, dafs die Phantasmen „gewissermafsen“ als Instrument zur Erzeugung der intellektuellen Vorstellungen konkurrieren, sofern sie die „materia circa quam“ und gleichsam die Vorbilder sind, welche die Wirkung des int. ag. objektiv bestimmen (p. 140).

Gegen diese Suarezsche Auffassung wurde bereits von Brentano der Einwand erhoben, eine blofse Anregung durch das Sinnenbild könnte wohl Platon, nicht aber Aristoteles genügen, in der Ansicht des Suarez sei demnach die Lehre des Aristoteles verlassen. Dazu bemerkt C. v. Schäzler, auch die des heil. Thomas und der Thomisten sei es, denn nach diesen ist der wirkende Verstand ein geistiges Licht, das seine Strahlen auf die Phantasiebilder wirft und hierdurch bewirkt, dafs von ihnen eine Rückwirkung auf den Geist, die ihn zu seiner Erkenntnisthätigkeit tüchtig macht, ausgehe (Neue Untersuchungen u. s. w. S. 481 ff.).

Schäzlers Bemerkungen veranlafsten P. Kleutgen zu dem bemerkenswerten Zugeständnis, dafs der englische Lehrer in dem Ursprunge der Begriffe einen nicht blofs bestimmenden (d. h. Richtung gebenden), sondern auch erzeugenden Einflufs der

sinnlichen Vorstellungen angenommen habe (Beilagen 3. Heft S. 35). Gleichwohl macht unser Autor aufs neue den allerdings ganz aussichtslosen Versuch, die Lehre des hl. Thomas im Sinne des Suarez zu deuten. Wie schwach seine Argumente sind, mag man unter anderem aus der Berufung (p. 334) auf I. S. Th. qu. 75 art. 2 ad 3 ersehen, wo der englische Lehrer auf den Einwand, die Seele sei selbst im Denken organisch gebunden, quia non contingit intelligere sine phantasmate, phantasma autem non est sine corpore, antwortet, quod corpus requiritur ad actionem intellectus, non sicut organum, quo talis actio exerceatur, sed ratione obiecti; als ob an dieser Stelle, die unser Problem nur nebenbei berührt, die Funktion des Phantasmas auf die Objektsbestimmung beschränkt werden solle, da vielmehr der Gesamtanschauung des Heiligen zufolge an ein Schöpfen und Gewinnen des Objektes aus dem Phantasma gedacht werden muſs.

Indem er seine Auffassung näher darlegt, gebraucht der Vf. Wendungen, die unwillkürlich an die Leibnitzsche Theorie vom eingebornen Weltbild erinnern. Der int. agens enthalte die intellektuellen Vorstellungen eminenter, wie einen verschlossenen Schatz (p. 135), der nur unter der Bedingung der Gegenwart des Phantasmas sich aufschlieſse, instinktiv (ex instinctu naturali, p. 150) werde der int agens angetrieben, gerade jene intellektuelle Vorstellung hervorzubringen, die dem gegenwärtigen Phantasma entspreche. Wir wüſsten nicht, wie Leibnitz selbst seine Ansicht von den eingebornen Ideen bestimmter und deutlicher hätte darstellen können, als in jenem Bilde vom verschlossenen Schatze, der sich gelegentlich der äuſseren sinnlichen Anregung erschlieſse. In der Annahme aber, instinktiv trete gerade jene Vorstellung aus dem verschlossenen Schatze hervor, die dem der Wünschelrute vergleichbaren Phantasma entspricht, liegt eine Art von prästabilierter Harmonie. Wenn daher jemand behaupten wollte, Suarez' Theorie sei nicht ohne Einfluſs auf Leibnitz gewesen, so dürfte sich dagegen kaum Entscheidendes vorbringen lassen. In jedem Falle erschwert man sich den Kampf gegen eine Theorie, deren Unhaltbarkeit man doch sowohl aus philosophischen als auch aus theologischen Gründen anzuerkennen sich genötigt sieht.

Unter den die Natur des Menschen betreffenden Fragen ist auch die nach dem Princip der Individuation der menschlichen Seele aufgeworfen (p. 381 ff.). Der Vf. verläſst hier insofern die Lehre des Suarez, als er zwischen dem, was die Sache formell als individuelle konstituiert und was vielmehr als das

individuelle Wesen der Sache zu bezeichnen sei, und dem Grunde oder natürlichen Fundamente der Sache unterscheidet. Demgemäfs gilt ihm als Individuationsprincip der Seele: id quod in rerum natura produci nequit, quin secundum ordinem naturalem a Deo institutum vi creationis divinae oriatur determinata anima individua. Er verteidigt die zwei Thesen: Anima humana individua est sua propria entitate, und: Materia signata est principium individuationis animae und fafst den letzteren Satz in dem Sinne auf, dafs, ita individuatur (anima) per materiam signatam, ut haec materia non sit nisi principium, in quo naturaliter fundetur divina certae animae individuae eiusque spiritualis effectio (p. 384).

Wenn wir recht verstehen, ist hier Princip vielmehr als Veranlassung genommen für Gott, eine in bestimmter, dem Leibe entsprechender Weise individuierte Seele zu schaffen. Der thomistische Gedanke eines der menschlichen Natur inneren, die Individuation selbst begründenden Princips ist hier, wie es scheint, nicht getroffen. Die richtige Lösung dürfte in der Annahme liegen, dafs jene Weise der Individuation, kraft deren die menschlichen Seelen reduktiv einer und derselben Art (species infima) angehören und daher die aus der Verbindung von Leib und Seele resultierenden Wesen wie Individuen derselben untersten Art sich unterscheiden, ihren Grund in der Materie (materia signata) habe. In diesem Sinne haben wir die Frage in unserer Schrift vom Princip der Individuation (Paderborn 1887) zu lösen versucht.

Die empiristische, aktualistische, positivistische, oder wie immer man sie nennen mag, Richtung in der Psychologie, die den Seelenbegriff in den des psychischen Phänomens, vielfach selbst in denjenigen einer blofsen am Stoffe haftenden Funktion aufzulösen sucht, hat bereits zu einer Lage geführt, die man als einen Kriegszustand bezeichnen kann, und in der es sich, wie sonst um einen Kampf um die übernatürlichen Güter, so um einen solchen um das kostbarste natürliche Gut, um die substanzielle, geistige, unsterbliche Seele handelt. Wie wenige andere dazu berufen, beteiligt sich daran einer der vielseitigsten, thätigsten und verdientesten Vorkämpfer der christlichen Philosophie, Dr. C. Gutberlet, in einer Reihe von Vorträgen über die brennenden Fragen der modernen Psychologie unter dem Titel (8.): Der Kampf um die Seele. Der Vorrede zufolge soll die an den verschiedenen Versuchen, die Seele zu beseitigen, geübte Kritik indirekt zur Verteidigung der christlichen Auffassung von der Seele dienen. „Wenn man z. B., um die Seele

leugnen zu können, annehmen mufs, dafs sie blofs Thätigkeit, ohne ein thätiges Subjekt sei, dafs die psychischen Thätigkeiten ohne Subjekt neben den körperlichen einfach herlaufen, so zeigt sich damit die eklatante Unhaltbarkeit eines Standpunktes, aus dem solche Ungereimtheiten sich ergaben" (S. VI f.).

Der erste Vortrag orientiert den Leser über den gegenwärtigen Stand der Psychologie. Die immanente, alle philosophischen Disciplinen auf Psychologie zurückführende Philosophie des Empiriokriticismus des Avenarius, dessen Kritik durch Wundt, der Standpunkt der reinen Erfahrung (Brentano, Ehrenfels), die Associationspsychologie gelangen zu kurzer Darstellung. Auf die inneren Widersprüche, die Ausmerzung metaphysischer Begriffe — der Ursache, der Kraft — neben der ergötzlichen Thatsache, dafs die Vertreter des Empirismus alle einander Metaphysik vorwerfen, die gröfser als je gewordene Zerfahrenheit (S. 20 f.), den unabsehbaren Streit der Psychophysiker (S. 24), die Kleinkrämerei der experimentellen Psychologie angesichts der grofsen psychologischen Probleme, die geringen Resultate der Psychophysik, die destruktiven Konsequenzen der Auflösung aller Wissenschaften in Psychologie für die Religion wird in treffender Weise hingewiesen. Das konsequente Schlufswort der rein empirischen Psychologie ist: „Man ist nicht seiner Ichwesenheit sicher . . ., sicher ist nur, dafs Vorkommnisse schlechthin existieren" (S. 49). Die beiden folgenden Vorträge behandeln daher die Substanzialität der Seele und das Ich, in welchem sich die Einheit, Einfachheit und Substanzialität der (menschlichen) Seele in der evidentesten Weise manifestiert. Als Sätze von sehr aktueller Bedeutung heben wir hervor S. 89: „Dafs man Substanzen ‚Wirklichkeitsklötzchen' nennt, . . . beweist gerade nicht für die Denktüchtigkeit des Spötters." Ferner S. 91: „Wenn Paulsen gründlicher bei ihnen (den Scholastikern) in die Schule gegangen wäre, statt auf die Worte des jüdischen Begriffsfälschers Spinoza und der oberflächlichen englischen Empiriker zu schwören, so hätte er von ihnen lernen können, dafs nur jene Thätigkeit Substanz sein kann, welche ihr Sein selbst ist, was nur bei der unendlichen Substanz möglich ist."[1]

Weiterhin S. 94: „Nicht die Beharrlichkeit ist das Wesentliche bei dem Begriffe der Substanz, sondern das Insichsein." Gründlich werden die aus abnormen Erscheinungen entnommenen

[1] Umgekehrt kann auch nur jene Substanz unmittelbar Thätigkeit sein, die ihr Sein selbst ist. Vgl. unsere Abhandlung im Jahrb. Bd. XV S. 129 ff.



Einwände (dem sog. Doppel-Ich, der Entfremdung der Persönlichkeit) zurückgewiesen.

„An der chaotischen Verwirrung, welche in der modernen Psychologie überhaupt und in betreff des Ich insbesondere herrscht, ist nach Hume hauptsächlich die Kritik schuld, welche Kant an dem Ich und der Seelensubstanz geübt hat" (S. 121).

„Die philosophische Entwicklung ist in unserer Zeit an einem Punkte angelangt, an welchem nach dem Urteile aller besonnenen und wohldenkenden Männer eine Wende eintreten, wo den Vertretern dieser bedenklichen Entwicklung ein kräftiges Halt zugerufen werden mufs." Das Zurückgehen auf Kant, der allerdings den Glauben an Gott, Unsterblichkeit und Freiheit nicht preisgeben will, könnte doch nur zur Erneuerung desselben pantheistischen und rationalistischen oder des empiristisch-phänomenalistischen Subjektivismus führen, jenachdem man an das aprioristische oder das empiristische Element der Kantschen Kritik anknüpfen würde. Ganz anders verhält es sich mit der Rückkehr zu Thomas von Aquin, dem Repräsentanten der einen, allgemeinen und ewigen Philosophie, „welche durch Sokrates, Plato, Aristoteles grundgelegt, von den hl. Vätern, mehr noch von der Scholastik, deren Blüte in Thomas von Aquin repräsentiert ist, unter dem Einflusse des Christentums gereinigt und fortgeführt worden ist" (S. 122 ff.). — Zu günstig indes dürfte Herbart beurteilt sein (S. 130). Auch dieser Denker steht ganz und gar mitten in der Entwicklung des modernen Subjektivismus und Idealismus. Die gesamte Bewufstseinswelt ist ihm doch nur Schein, und von den Leibnitzschen Monaden nahm er das formale (ideale) und teleologische Element ins Subjekt zurück und liefs nur das mechanische Gerüste der „Realen" stehen. Sein Substanzbegriff ist genau der spinozistisch-kantsche, wenn auch im Gegensatz zu Spinoza in pluralistischer Fassung.

Die Behauptung, auch nach dem hl. Thomas vermöchten wir nicht das innerste Wesen zu ergründen, bedürfte wohl einer näheren Erklärung, da die Unterscheidung eines inneren Wesens und eines innersten mifsverständlich ist. Nach dem hl. Thomas haben wir von dem Wesen der Dinge keine intuitive, sondern nur eine auf Erkenntnis der Erscheinungen beruhende Erkenntnis; gleichwohl offenbart sich uns in diesen das Wesen derselben, wenigstens in seinen allgemeinen, generischen Bestimmungen, wenn wir uns auch z. B. in der Erkenntnis der Arten des Tier- und Pflanzenreiches mit Eigentümlichkeiten statt der specifischen Differenzen begnügen müssen.

Gegen den „psycho-physischen Parallelismus" (4. Vortrag)

wird im Gegensatze zu dem unhaltbaren, aus der cartesianisch-dualistischen Auffassung des Verhältnisses von Seele und Leib entsprungenen influxus physicus auf die scholastische Theorie hingewiesen, derzufolge nicht Geist auf Leib wirkt, sondern ein beseeltes Organ oder die verleiblichte Seele in der sinnlichen Wahrnehmung vom äufseren Reize getroffen wird (S. 148); ferner wird der mit den Worten „Empfindung", „Empfindlichkeit" getriebene Mifsbrauch und die plumpe Verwechslung zwischen Erklärung des Wesens des Bewufstseins und der Entstehung desselben gerügt (S. 161). Sehr schlagend weist der Vf. den von Paulsen ins Pantheistische umgedeuteten Parallelismus zurück. „Ein Feuer, das in Amerika angezündet wird, erwärmt mein Zimmer in Deutschland. . . . Im Absoluten hängen ja die entferntesten und einander entgegengesetzten Ereignisse gerade so zusammen, wie die einander am nächsten und verwandtesten" (S. 178).

Bemerkenswert ist die Äufserung über das Gesetz der Erhaltung der Kraft: „Äquivalenz und Erhaltung der Kräfte ist lediglich von der unorganischen Welt exakt nachgewiesen; und hier und nur hier läfst es sich auch ganz triftig begründen" (S. 191). Die bewegende Kraft des Willens bleibt also durch jenes Gesetz offenbar unberührt.

Die Frage nach dem Sitze der Seele (5. Vortrag) erledigt sich auf Grund der aristotelischen Definition derselben von selbst. Der Vf. bemerkt: „Was der Urstoff blofs der Möglichkeit nach hat, das verwirklicht in ihm die Seele. Als Hypothese mufs man diese Erklärung mindestens gelten lassen; denn sie enthält einerseits nichts Unmögliches, andererseits ist sie sehr geeignet (und vielleicht ganz allein geeignet), die geheimnisvolle Einigung zwischen Leib und Seele zu erklären" (S. 206). Wir dürfen wohl weiter gehen und sagen: sie sei sicher allein geeignet und daher auch nicht mehr Hypothese, sondern Gewifsheit. — Wenn die Verstandesthätigkeit mit der Verletzung des Gehirns leidet, so begreift sich dies daraus, dafs der Verstand aus den sinnlichen Wahrnehmungen seine geistigen Begriffe zu abstrahieren genötigt ist, obgleich bei der geistigen Thätigkeit eine unmittelbare Mitwirkung des Nervensystems ausgeschlossen ist: eine Theorie von der gröfsten Tragweite (S. 208).

Wie bezüglich des Verhältnisses von Seele und Leib glauben wir auch die Frage, ob die (vegetativen) Lebensprozesse durch rein chemisch-physikalische Kräfte erklärt werden können (S. 247), mit gröfserer Entschiedenheit verneinen und sagen zu dürfen, die scholastische Erklärung aus dem substanziellen

Lebensprincip sei nicht allein „überwiegend wahrscheinlich", sondern vollkommen gewifs, und die Erklärung aus rein chemisch-physikalischen Kräften ganz unmöglich.

Der Vf. schliefst diesen Vortrag mit den Worten: „So glauben wir also den Satz der alten Schule, dafs die Seele im ganzen Körper und in jedem Teile desselben gegenwärtig ist, ganz und gar nach dem Stande der Wissenschaft mit den Resultaten der fortgeschrittensten Wissenschaft bewiesen zu haben" (S. 261).

„Altes und Neues über das Gefühl" betitelt sich der 6. Vortrag. Eine etwas eingehendere Besprechung erfährt die Herbartsche Gefühlstheorie, „weil sie sich in pädagogischen Kreisen weiter Verbreitung erfreut". Specieller wird dann die physiologische berücksichtigt (S. 274).

Die Einteilung, die der hl. Thomas von „den Gefühlen im engeren Sinne" gibt und die als die naturgemäfseste zugleich über das Wesen der Gefühle den klarsten Aufschlufs bietet, wird kurz nach Kirschkamp (Der Geist des Katholicismus, 1895) dargelegt (S. 307 f.).

Wenn der Wille als Subjekt der Gefühle bezeichnet wird, so ist das Wort wohl im umfassenderen Sinne von Begehrungsvermögen genommen; dafs aber Lust, Freude, wenn auch ohne die aus organischer Bedingtheit entspringenden Eigenschaften der gleichnamigen sinnlichen Gefühle, dem Willen ebenfalls zukommen, ist gegen Kant entschieden zu behaupten.

Gegen die einseitig psychologische, subjektivistische Begründung der Religion (7. Vortrag), die man an die Stelle der metaphysischen setzen will, wird die Kraft der Beweise für Gottes Dasein verteidigt und unter anderm die Paulsensche Theorie des Wertvollen, bei dessen Bestimmung der Verstand nichts mitzureden habe, auf ergötzliche Weise ad absurdum geführt (S. 339 ff.). — Besondere Aufmerksamkeit widmet der Vf. der anonymen, glänzend geschriebenen, aber an einem für den Leser um so gefährlicheren Skepticismus krankenden Schrift: Im Kampfe um die Weltanschauung (Freiburg, 1880).

Dem wiederholt angewendeten Argument aus der Notwendigkeit einer wählenden Intelligenz zur Erklärung der in „endlicher Zahl" vorhandenen Elemente u. dgl. (S. 323. 353) können wir auch jetzt noch nur die Bedeutung eines argumentum ad hominem zuerkennen.

Der Satz: die Kirche erkenne der Seele einen unendlichen Wert zu, da für sie der Gottmensch sein Blut vergossen hat, ist wohl nicht so streng zu nehmen. Unendlicher Wert kommt ratione personae der Opferthat Christi zu, daher die Erlösung

eine superabundante, überschwengliche ist, nicht aber der Seele selbst.

Die Folgen einer lediglich vom Ich ausgehenden Philosophie sind richtig hervorgehoben. Was aber Descartes betrifft, so hat seine Philosophie geschichtlich so destruktiv gewirkt, weil er von einem Gegensatz von Denken und Sein ausgehend eine Brücke von jenem zu diesem schlagen wollte, was ihm nur durch Einführung der „Gottesidee“ in einer keimhaft den idealistischen Pantheismus enthaltenden Weise gelingen konnte (S. 416).

Streng und mit Recht urteilt der Vf. über Spinoza, den Begriffsfälscher, „dessen Sophismen jeder Anfänger der Logik aufdecken kann“ (S. 420). Die scheinbar mathematische Strenge der Methode Spinozas beruht in der That auf einer Nachäffung der euklidischen Methode. Die Mathematik rechtfertigt ihre Definitionen, während Spinoza willkürliche Definitionen an die Spitze stellt und nach ihnen die Thatsachen meistert.

Im Spiritismus (8. Vortrag) ersieht der Vf. ein psychologisches Problem und bemerkt (S. 446), jeder noch so schwache Versuch einer natürlichen Erklärung sei mit Freude zu begrüfsen. Die Unmöglichkeit einer direkten, unmittelbaren Gedankenübertragung läfst sich aus inneren Gründen darthun; es bedarf dazu nicht der Wahrscheinlichkeitsrechnung, die doch nicht zum Ziele führen würde, da auch die gröfste Unwahrscheinlichkeit nie der Unmöglichkeit gleichgesetzt werden kann (S. 460).

Zu weit geht unseres Erachtens die Ansicht, dafs Ascese, energisches Geistesleben eine Herrschaft über den Leib erzeugen könne, die „dem Zustande des verklärten Leibes aufbewahrt sei“ (S. 472). Warum, möchte man fragen, übt denn „energisches Geistesleben“ diese Wirkung nur bei Heiligen?

Das Resultat ist in vier Sätzen zusammengefafst: 1. die Erscheinungen gehen unbewufst vom Medium aus; 2. die Umgebung wirkt unbewufst auf seine Leistungen ein; 3. es ist Betrug, sei es von der einen oder anderen oder von beiden Seiten im Spiele, 4. es treten übernatürliche Agentien ein. Auch für die scheinbar wunderbarsten Erscheinungen sei an der Möglichkeit einer natürlichen Erklärung nicht zu verzweifeln. Sollte sich aber klar und deutlich die Notwendigkeit übernatürlicher Agentien herausstellen, so könnten diese nicht Geister der Verstorbenen, sondern nur Lügengeister sein. — Dafs der Spiritismus den Materialismus überwinden werde, halten auch wir mit dem Vf. für einen grundlosen Optimismus; ja wir erklären denselben geradezu als ein Symptom jener positivistischen Zeitrichtung, die, auf den Gebrauch der Vernunft verzichtend, nur das annehmen

will, was sie mit Händen greift, und damit den Materialismus vielmehr züchtet und fördert, als ihm entgegenwirkt.

Dem Nachweis, daſs die Leugnung der Freiheit des menschlichen Willens, die zu ihrem Grunde teils den ehedem herrschenden Pantheismus, teils den auf den Rausch der Gottgleichheit einerseits als Konsequenz, andererseits als Reaktion gefolgten Materialismus hat, eben nur „materialistisches, pantheistisches Vorurteil" sei, ist der letzte (9.) Vortrag gewidmet. — Wenn es heiſst (S. 490), die Wahlfreiheit des Willens gehe so weit, daſs es dem Menschen angenehm, zweckmäſsig erscheinen könne, seine eigene Unglückseligkeit zu wollen, so dürfen solche Worte nicht zu sehr gepreſst werden; es ist wohl gemeint, die Lust, den eigenen Willen zu haben nach dem Sprichwort: des Menschen Wille ist sein Himmelreich, sei so groſs, daſs auch die schwersten äuſseren Übel ertragen werden können. Streng genommen nämlich kann die eigene Unglückseligkeit nie und nimmer gewollt werden; vielmehr will der Mensch necessitate specificationis und implicite in allem, was er will, seine eigene Glückseligkeit, die er nicht in sich selbst, sondern nur im Besitze Gottes finden kann. Zweifellos ist dies auch die Meinung des Verfassers, der uns in dieser neuen reichhaltigen litterarischen Gabe einen wirklichen Beitrag zum Triumphe der christlichen Philosophie geliefert hat. Solange wir im „Kampfe um die Seele" so schlagfertige Vorkämpfer besitzen, brauchen wir um den endgültigen Sieg nicht Sorge zu tragen.

In auffallender Weise ist es gerade die Leugnung der Willensfreiheit, die uns in Vorträgen, welche für das Volk bestimmt sind, als ein Resultat der fortgeschrittenen Wissenschaft hingestellt wird. Wir meinen (9.) „Die ethischen Grundfragen", zehn Vorträge von Theodor Lipps, teilweise gehalten im Volkshochschulverein in München. Der Vf. gibt sich zwar alle Mühe, die Verantwortlichkeit zu retten trotz seiner Bekämpfung des Indeterminismus, worunter er die Annahme einer Freiheit nicht allein von Zwang, sondern auch von innerer Notwendigkeit versteht (S. 240 ff.). Befremdend klingt schon die Äuſserung, die Frage der Freiheit des Willens habe nicht eigentlich Anspruch, unter die ethischen Grundfragen gerechnet zu werden (S. 241). Wozu aber dann seine eigene Mühe, die von Freiheit unzertrennliche Verantwortlichkeit als zweifellos ethische Grundfrage festzustellen? Was Freiheit sei, sei leicht zu beantworten, der Baum wachse, der Stein falle in gewissem Sinne frei (S. 242). So sei auch eine Persönlichkeit in ihrem Wollen frei, wenn die Persönlichkeit frei, d. h. ohne durch etwas

von ihr Verschiedenes Hemmung oder Zwang zu ihrem Wollen zu erleiden, sich bethätige (S. 245). Dieser Freiheitsbegriff stehe mit der „gemeinen Anschauung“ in vollem Einklang (S. 249). Nicht doch, nach der „gemeinen Anschauung“ besteht Freiheit und Verantwortlichkeit nur in jenen Akten, von denen wir uns bewufst sind, auch gegenteilig und anders handeln zu können. Dieses Bewufstsein beruht nach dem Vf. auf einer Täuschung, indem er mit Spinoza erklärt: „Die Behauptung einer solchen Denkbarkeit oder Möglichkeit ist nichts als das Bekenntnis meines Nichtwissens“ (S. 252).

Der „Indeterminismus“ soll dem Gesetze der Kausalität widersprechen (S. 259): als gäbe es nur notwendig wirkende Ursachen, was eben zu beweisen wäre. Der Wille ist eine frei wirkende Ursache, und er ist dies freilich nicht als ein blofs potenzielles Vermögen, wohl aber als eine (durch göttliche Vorausbewegung) aktuelle Macht, die sich als zweckwollende Kausalität gegenüber einer Vielheit möglicher Mittel oder untergeordneter Zwecke gewissermafsen als ein Überschufs von Wirkungskraft erweist und frei von innerer Notwendigkeit das eine oder andere wählt.

L. nennt die indeterministische Freiheit eine Zufallsfreiheit, indem er blinde Willkür mit Freiheit und das Korrelat der Freiheit — Kontingenz, Zufall — mit dieser selbst verwechselt. Auch seine Auffassung des „Zufalls“ trifft nicht zu. Wenn ein vom Dache fallender Ziegel einen zufällig des Weges Wandelnden trifft, so hat zweifellos das Fallen des Ziegels seine Ursache, ebenso auch das Vorübergehen des Wanderers; dagegen das Zusammentreffen beider beruht auf Zufall, weil es weder in der einen noch in der anderen Kausalreihe begründet ist: was indes nicht hindert, dafs das Zusammentreffen beider durch eine übergeordnete (die göttliche) Kausalität angeordnet oder zugelassen ist.

Ein anderes charakteristisches Merkmal dieser Volkshochschulvorträge bildet die darin gelehrte autonome Moral. „So ist also schliefslich alle Sittlichkeit gleichbedeutend mit Freiheit im Sinne freier Übereinstimmung mit einem eigenen inneren Gesetz. Nehmen wir Gehorsam, wie wir schon öfter thaten, im engeren Sinne, d. h. als Bestimmtsein durch einen fremden Willen, so ist kein Gehorsam sittlich. Er ist jederzeit — nicht an sich, aber in seiner Wurzel unsittlich, genau in dem Mafse, als er der geistigen Unfreiheit, Enge, Blindheit entstammt. Mit einem Worte, Gehorsam ist unsittlich, nicht als That, sondern als Gesinnung, als unfreier, knechtischer Sinn. Gehorsam als That kann sittlich notwendig und wertvoll sein, nämlich als Mittel

zum Zweck, vor allem als Mittel der Erziehung. Sein Endziel aber mufs überall die sittliche Freiheit sein. Jedes Moralprincip des Gehorsams endlich ist schlechterdings unsittlich" (S. 107).

Wirklich „jedes"? Also auch das des Gehorsams, der Unterwerfung unter das göttliche Gebot? Also wäre es unsittlich, Gott, dem Schöpfer, dem absoluten Herrn über alles Geschaffene, zu gehorchen, wenn und weil er befiehlt? Etwa weil göttliche Befehle möglicherweise unvernünftig, ungerecht, also unsittlich sein könnten? Aber selbst, wenn sie dies schienen, wäre der Gehorsam Pflicht für das geschöpfliche Vernunftwesen, dessen Einsicht eine beschränkte ist, vorausgesetzt, dafs es sich wirklich um ein Gesetz, ein Gebot Gottes handelt. Doch nein! Jener Gehorsam wäre schon deshalb nach der Ansicht unseres Volkshochschullehrers unsittlich, weil es der Würde, der Freiheit des Vernunftwesens widerspricht, einem „fremden" Willen zu gehorchen anders als behufs eines Mittels zum Zwecke.

Nun wird auf einmal die anderwärts geleugnete Freiheit angerufen, oder vielmehr an die Stelle der dem geschöpflichen Willen zukommenden Freiheit im Sinne der Freiheit zu wählen, die Unabhängigkeit gesetzt, damit aber auch implicite das Verhältnis des Menschen zu Gott pantheistisch verkehrt. Denn obwohl wir nicht gewillt sind, dem Vf. auf Grund seiner Erneuerung der Kantschen autonomen Moral den pantheistischen Irrtum zuzuschreiben, so steht doch fest, dafs diese autonome Moral, dafs die Selbstgesetzgebung der Vernunft nur auf pantheistischem Standpunkt als verständlich erscheinen kann. Schon Fichte zog diese Konsequenz. Die weitere geschichtliche Entwicklung des autonomen Moralprincips aber lieferte nicht blofs den thatsächlichen Beweis, dafs dasselbe nicht geeignet ist, als Grundlage der Sittlichkeit zu dienen, sondern alle Moralität untergräbt, wobei nur kurz an die romantische Ironie, den „Einzigen" Stirners und den Nietzschschen Übermenschen erinnert sein möge. Zum Glücke ist unser christliches „Volk" für diese Art von Moral nicht reif; soweit es dies aber doch sein sollte, fürchten wir, dafs es nicht an die subtilen Unterscheidungen der Kathederautonomisten von dem souveränen Vernunftwesen, das dem Sinnenwesen in ihm oder dem idealen (gattungsuniversalen) Ich, das dem empirischen Ich Gesetze gibt, sich kehren, sondern als autonomes Ich seinen individuellen Willen, sei es seinen Nutzen oder seine Lust, zur Geltung zu bringen trachten werde.

Im Streite, ob Heteronomie oder Autonomie, vergifst man vielfach, dafs der Schöpfer dem geschaffenen Geiste nicht wie

ein fremdes Wesen gegenüber, sondern als der Grund seines Seins ihm in seinen tiefsten Wesen nahe steht, weshalb auch das göttliche Gesetz dem Grundwillen des Geistes durchaus konform ist und die Erfüllung desselben sein wahres Glück begründet.

Aus dieser Erwägung ergibt sich zugleich die Grundlosigkeit des Vorwurfes einer egoistischen Moral, den der Volkshochschulredner gegen die Kirche erhebt, die „demjenigen, der ihren auf göttliche Autorität zurückgeführten Gesetzen gemäfs lebt, ewigen jenseitigen Lohn, demjenigen, der sie mifsachtet, ewige jenseitige Strafe ankündigt" (S. 101). Die von der Kirche jenen, die Gottes Gebote (zu denen sich die kirchlichen nur als nähere Bestimmungen verhalten) erfüllen, angekündigte Glückseligkeit ist der intellektuelle Besitz Gottes in Anschauung und Liebe; diese Glückseligkeit zu wollen, ist nicht Egoismus, sondern berechtigte Selbstliebe des für Gott bestimmten Geistes; und selbst die Furcht vor ewiger Strafe ist noch kein unsittliches, wenn auch ein unvollkommenes Motiv, soweit sie nicht rein knechtliche Furcht ist, d. h. sich gegen höhere Motive ausdrücklich verschliefst.

Da die Bestimmung für das Volk an sich von wesentlichem Einflufs auf das über diese Vorträge zu fällende Urteil ist, so sei hier wiederholt, dafs der Titel die Bemerkung enthält: „teilweise gehalten im Volkshochschulverein zu München". Zu bedauern ist, dafs es der Vf. unterliefs, genauer anzugeben, was davon dem zuhörenden „Volke" als Resultat hochschulmäfsiger Wissenschaft dargeboten worden ist.

Die in zehn Vorträgen behandelten ethischen Grundfragen sind erstens Egoismus und Altruismus, ein Gegensatz, den die Sympathie ausgleicht nach dem Grundsatz: „Ich erlebe mich selbst unmittelbar (?) in einem anderen" (S. 16). Dem zweiten Vortrag zufolge sind Persönlichkeitswertgefühle die eigentlichen ethischen Grundgefühle. Hierzu gehören die Motive der Selbstachtung, die weder egoistisch noch altruistisch sind (S. 29), beruhend auf Eigenwertgefühlen, die, wie die altruistischen Sachwertgefühle der Entwicklung unterliegen: woraus zu schliefsen ist, dafs das Sittengesetz nicht ein materiales, sondern ein Formgesetz ist, sofern es auf einem Verhältnis der Motive oder einer Ordnung beruht. Das Böse aber hat darin seinen Grund, dafs Motive wirken und andere nicht entgegenwirken; genauer hat es zwei Quellen: die Schwäche von Motiven und den Irrtum oder die Täuschung, vor allem die Selbsttäuschung (S. 49 ff.).

Im dritten Vortrag: Handlung und Gesinnung (Eudämonismus und Utilitarismus) wird als Grundsatz aufgestellt: „Fördere wie in dir, so auch in anderen als Basis alles sittlich wertvollen Glückes das Gute oder den Wert der Persönlichkeit“ (S. 79). Der vierte Vortrag enthält die uns bereits bekannte autonomistische Theorie. „Auch der Gehorsam gegen Gott ist entweder egoistisch, und damit nicht sittlich; oder er ist sittlich, und dann ist er nicht eigentlicher Gehorsam, sondern Selbstgesetzgebung“ (S. 105). Der hierfür versuchte Beweis enthält eine Verwechslung des Erkenntnisprincips mit dem Seinsprincip. Die Vernunft lehrt mich das Gesetz erkennen, aber sie gibt es nicht, sondern erkennt es als ein unabhängig von ihr gegebenes. Der Gesetzgeber ist Gott, nicht das menschliche Selbst. In diesem Vortrag findet sich (S. 93) ein Ausfall gegen Lichterglanz, Weihrauchduft u. s. w., deren „hypnotische“ Wirkungen bis zu Offenbarungen und Visionen führen und blinden Gehorsam erzeugen. Derartiges hätte der Volkshochschulprofessor den liberalen Zeitungen überlassen können. Der fünfte Vortrag handelt vom sittlich Richtigen, Pflicht und Neigung, ohne aber eine irgendwie befriedigende Begründung der Pflicht, des sittlichen Sollens zu bieten. Wo kein Gesetz ist, da kann auch von einer Verpflichtung nicht die Rede sein. Auf dem Standpunkt des Vf. läfst sich fragen: „Was verpflichtet mich, meine Persönlichkeit voll und ganz auszuleben, umsomehr, da dies nach seinem eigenen Geständnis unmöglich ist?“ Von demselben Standpunkt begreift sich, wie man sagen kann: „Der Verbrecher kann tugendhafter sein als Dutzende von den Tugendhaften“ (S. 133). Sucht er doch nur, was in ihm „tüchtig“ ist, seine Kraft, seine Schlauheit, „auszuleben“.

Der sechste Vortrag behandelt die obersten sittlichen Normen und das Gewissen. Der Vf. bekennt sich zur Kantschen Formulierung des obersten Sittengesetzes, das nicht nur gelte, sondern auch eine wichtige Entdeckung sei (S. 152).

Mit einer anderen „Entdeckung“ Kants macht uns der siebente Vortrag (das System der Zwecke) bekannt, nämlich damit, dafs die sittliche Persönlichkeit das Gute und zwar das einzig Gute sei (S. 168). Die sittliche Persönlichkeit aber ist die ganze Persönlichkeit, und diese ein Ideal. So löst sich die Ethik in ein Streben nach einem unerreichbarem Ziele auf. Hier begegnen wir einem Exkurs über weibliche Schamhaftigkeit, der einer Auffassung Ausdruck gibt, für welche — Gott sei Dank — der gesunde Sinn des Volkes kein Verständnis besitzt, nämlich dafs die „mindere Verhüllung“ bei festlicher Gelegenheit nicht

mehr schamlos sei, umsomehr da wir überdies die Frauen in höherem Grade als sinnliche Wesen ansehen (S. 175). Eine merkwürdige Blüte der Volkshochschulweisheit, die der allgemeinen Ansicht von weiblicher Züchtigkeit und Schamhaftigkeit als dem schönsten Schmucke der Frau direkt ins Angesicht schlägt. An die heftigste Zeitungspolemik über die sog. lex Heinze erinnert der Satz: „wer gegen keusche (!) ‚Nuditäten‘ eifere, zeige, dafs er ästhetisch völlig roh ist“ (S. 178).

Nach Vortrag 8 (Sociale Organismen, Familie und Staat) kann ein Mensch, bei dem das geschlechtlich Sinnliche weniger eng und unmittelbar an das Sittliche gebunden ist, oder in dem beide voneinander unabhängiger bestehen, im übrigen einen hohen sittlichen Persönlichkeitsinhalt haben (S. 211). Das klingt dualistisch und erinnert an gewisse antinomistische, gnostische und manichäische Lehren.

Tieferer innerer Widerstreit läfst die Ehe als von vornherein gar nicht bestehend erscheinen (S. 221). Für die Frau wird die Zuerkennung politischer Rechte gefordert (S. 225).

Die beiden letzten (neunter und zehnter) Vorträge — verbreiten sich über Willensfreiheit, Zurechnung, Verantwortlichkeit und Strafe. Die Verantwortlichkeit wird, obgleich durch den Begriff der Willensfreiheit als blofser Freiheit vom Zwange konsequent ausgeschlossen, doch aufrecht zu erhalten gesucht vermittelst der sophistischen Unterscheidung einer doppelten Freiheit, nämlich der Freiheit der Persönlichkeit als Ganzes von der Freiheit des Willens, d. i. der Freiheit der Motive, vermöge ihrer Kraft den Willensentscheid zu bestimmen. — Da ein näheres Eingehen auf die Theorien des Vf. zu weit führen würde, so begnügen wir uns damit, zu konstatieren, dafs, obgleich der Vf. sich vielfach an Kant anlehnt, gleichwohl die von ihm vertretene Moral eine verschlechterte Neuauflage der Kantschen Moral darstellt, die ihres besseren Ingrediens, des pietistischen, beraubt ist. Nach Kant gibt der geistige dem sinnlichen Menschen das Gesetz, während unser Volkshochschullehrer eine bedenkliche Nachsicht dem letzteren gegenüber an den Tag legt. Sollte diese Art von Ethik in das Verständnis und die Praxis des „Volkes“ Eingang finden, so könnten die Folgen nur auflösende und zerstörende sein.

Es erübrigt uns noch, den zweiten Band von E. v. Hartmanns (10.) Geschichte der Metaphysik, der die Entwicklung der Kategorien- und Gotteslehre seit Kant darstellt, zu besprechen. Über Einrichtung, Methode und Ziel dieser hervorragenden Erscheinung haben wir uns früher ausgesprochen.

Dieselben sind in diesem zweiten Teile die nämlichen geblieben. Wir müssen uns auf die wichtigsten Richtungen und Meinungen beschränken. Vor allem sei der Abschnitt über den Theismus hervorgehoben. Als Vertreter des strengen Theismus werden Günther, Weber und Deutinger genannt. Merkwürdigerweise versteht es der Metaphysiker der somnambulen Gottheit, selbst den Theismus in das Bett seines „konkreten" Monismus zu leiten und daraus für den unbewufsten Gott Kapital zu schlagen. Es gelingt ihm dies indes nur dadurch, dafs er den echten Theismus überhaupt nicht zu Worte kommen läfst und nur jenem Theismus eine wissenschaftliche Bedeutung zuerkennt, der einen der Grundirrtümer der neueren Philosophie teilt, nämlich den spekulativen Anthropomorphismus, demzufolge die Analogie des menschlichen Selbstbewufstseins unmittelbar auf die Gottheit übertragen und in Gott ein Fortgang von der Potenzialität zur Aktualität, mit anderen Worten die Potenzialität als reales oder logisches Prius der Aktualität angenommen und damit der Begriff des actus purus preisgegeben oder verfälscht wird. Dies gilt von allen von v. Hartmann berücksichtigten Formen des Theismus, dem Jacobis, Baaders, des späteren Schelling, Krauses u. s. w., von Herbart ganz abgesehen, dessen Metaphysik eine atheistische ist, mag er persönlich auch die Persönlichkeit Gottes geglaubt haben. Wenn daher v. Hartmann unter die Ergebnisse der theistischen Spekulation die Unterscheidung von Thätigkeit und Vermögen, Aktus und Potenz nach der Seite des Wollens, konkreter aktueller Idee und logischen Formalprincips, Aktualität und Möglichkeit nach der Seite des intellektualen Anschauens rechnet (S. 431), so hat er eben nur jenen auf dem Boden der modernen Philosophie stehenden Theismus im Auge. Dieser unterliegt allerdings dem Einwand, dafs ein mit Potenzialität behaftetes Selbstbewufstsein nicht absolut sein könne, also auch ein „Absolutes", in welches die gedachten Unterschiede fallen, nicht selbstbewufst sein könne. Der echte Theismus, der Gott als reine Wirklichkeit bestimmt, wird von der Argumentation v. Hartmanns nicht getroffen. Dabei sei auch bemerkt, dafs v. Hartmann, indem er von der Einheit einer potenziellen Idee und eines Willens in statu possibilitatis ausgeht, trotz seiner Verwerfung der Hegelschen Widerspruchsdialektik doch selbst dem Widerspruch verfällt; denn es ist unmöglich und enthält einen handgreiflichen Widerspruch, dafs ein Mögliches in eigener Kraft sich in den Stand der Wirklichkeit versetze.

Im übrigen enthält auch dieser Teil des Werkes viele treffende Urteile, die auch wir uns aneignen können. Mit der

Sicherheit des kundigen Anatomen zerlegt der Vf. die philosophischen Systeme in ihre Bestandteile und führt sie auf ihre Konsequenzen hinaus, wiewohl andererseits nicht zu leugnen ist, dafs vielfach geschichtlicher Erfolg mit innerer, logischer Berechtigung verwechselt wird; so z. B. sollen wir die materialistische Annahme der organischen Gebundenheit alles Bewufstseins einfach als Beweis der Unmöglichkeit eines rein geistigen und göttlichen, absoluten Bewufstseins hinnehmen. Sind wir doch durch den Materialismus mit diesem Gedanken vertraut und dadurch für die Philosophie des Unbewufsten vorbereitet worden!

Im einzelnen verdient folgendes hervorgehoben zu werden. Kants Hauptverdienst liegt in der Befestigung des Rationalismus durch die Lehre von der aprioristischen Wirksamkeit der Kategorialfunktionen. Da er aber eine Übereinstimmung von Subjekt und Objekt nur occasionalistisch oder nach der Hypothese der prästabilierten Harmonie sich denken konnte, eine solche aber als unwissenschaftlich verwarf, so läfst er die Dinge auch in Bezug auf ihre logische Beschaffenheit durch das subjektive Denken bestimmt sein und gelangt — aus entgegengesetzten Denkmotiven — zu einem Phänomenalismus nach Art der englischen Empiristen (S. 5 ff.). Hierzu sei bemerkt, dafs Kant infolge seiner Unkenntnis der aristotelischen und scholastischen Philosophie eine andere als die Lockesche Abstraktionstheorie nicht kannte, daher sein Irrtum, Erfahrung vermöge zu allgemeinen und notwendigen Erkenntnissen nicht zu führen.

Kants „transcendentaler Idealismus in betreff der Anschauungsformen ist ein negativer Dogmatismus, der einer ausreichenden Begründung ermangelt. . . . Sein kategorialer Apriorismus ist richtig (?), wenn auch seine Beweise falsch sind, sein transcendentaler Idealismus ist ebenso falsch wie seine Beweise" (S. 19 f.). „Kants Tafel der Schemata ist ein künstliches Gebilde mehr, das ohne Bedeutung ist" (S. 26). Die angeblichen Grundsätze des reinen Verstandes sind teils „analytische oder gar identische Urteile . . ., teils aposteriorische Konstatierung empirischer Thatsachen, teils induktive hypothetische Schlufsfolgerungen aus der Erfahrung von blofser Wahrscheinlichkeit" (S. 30).

Vom Neukantianismus urteilt v. H.: er bröckelte „in zahllose verschiedene Richtungen und Nüancen auseinander, von denen jede behauptete, allein das wahre Verständnis Kants zu besitzen; er habe deutlich gezeigt, dafs die Kantsche Lehre am wenigsten geeignet sei, unreife Jünglinge in das Studium der Philosophie einzuführen" (S. 46).

Bereits bei Bardili (Hegels Vorläufer!) „erweist sich der auf seinen schärfsten Ausdruck gebrachte Rationalismus des Verstandes als leerer Formalismus, der sich im Kreise dreht und über die Grenze des Begrifflichen nicht hinaus kann zum Sachlichen oder Realen“ (S. 56).

Fichtes Urthätigkeit ist „subjektlose Thätigkeit ohne seienden Hintergrund“ (S. 65). Sein „System wird ganz ungerecht beurteilt, wenn man das produzierende Ich für das empirische individuelle Ich nimmt, während es doch das absolute Ich sein soll“. Der Fehler liegt darin, daſs Fichte „das Absolute, d. h. die unbewuſste ideale Urthätigkeit vericht (!) oder zu einem (absoluten) Ich versubjektiviert und dadurch doch wieder den absoluten Idealismus zu einem subjektiven macht“ (S. 71). Im Grunde macht Fichte einerseits ein Allgemeines, eine Abstraktion, andererseits ein sich verwirklichendes Mögliches zum Realprincip und bietet damit allerdings der Hartmannschen Kritik eine Handhabe, die „Urthätigkeit“ in ein Unbewuſstes, aber Bewuſstsein Erzeugendes umzudeuten.

Nicht unrecht hat v. H. mit seiner Ansicht, daſs auf dem Boden eines konsequenten transcendentalen Idealismus nur ein ethischer Nihilismus oder ein antiethischer Egoismus erwachsen könne (S. 76). Dagegen irrt er, wenn er meint, daſs auf dem Boden seines transcendentalen Realismus ein ethischer Idealismus sich zu erhalten vermöge. Der unbewuſste Wille, der sich in seiner Einfalt für das Elend des Daseins entschied, ist schlechterdings auſser stande, dem Individualwillen die geringste Sympathie einzuflöſsen und ihn abzuhalten, sich das Dasein so erträglich und bequem als möglich zu gestalten, nach dem Beispiele Schopenhauers, der in der Theorie der Ascese huldigte, ohne sich, nach Hartmanns Urteil einem gesunden Sinne folgend, im Leben daran zu kehren.

Als genialen Lichtblick preist v. H. die Fichtesche Ableitung von Empfindung und Bewuſstsein aus dem Innewerden eines Gegenstrebens: eine Auffassung des Bewuſstseins, die sich mit einem absoluten, göttlichen Bewuſstsein nicht vereinigen läſst und jene unechten Theisten zu ihren fehlgeschlagenen Versuchen verleitete. Es liegt in ihr zugleich eine Mechanisierung des Bewuſstseins und damit des Erkennens überhaupt, indem es als Resultat entgegengesetzter Kräfte (Anziehungs- und Abstoſsungskraft) betrachtet wird.

In der Schellingschen Methode der konstruierenden intellektuellen Anschauung ersieht v. H. die Konsequenz der vom Rationalismus geförderten notwendigen und evidenten Erkenntnisse,

die allein als philosophisch gelten: womit Schelling den Anspruch klar hingestellt habe, der in verhüllter Gestalt bereits bei Kant auftritt, nämlich die transcendentale Anschauung der apriorischen Intellektualfunktionen als apriorischer (S. 94). H. läfst sich die Intellektualfunktionen gefallen, will sie aber auf induktivem Wege gewinnen und verzichtet auf apodiktisches Erkennen, ohne deshalb auf Philosophie zu verzichten (S. 93 ff.). Gleichwohl legt er Beschlag auf „manches Brauchbare" der Naturphilosophie, wie den Begriff der Natur als eines Allorganismus, den Panpsychismus u. s. w. (S. 117), als liefse sich das alles induktiv nachweisen und als ob es nicht vielmehr Erzeugnis einer zwar nicht intellektuellen, sondern phantastischen Anschauungsweise wäre!

Der abstrakte Monismus eines Schelling u. a. vermöge trotz seines Sträubens das Absolute nur als starre Einheit zu begreifen (S. 124). Vermag aber H.s „konkreter" Monismus dieser Konsequenz zu entrinnen? Es liegt im Wesen des Monismus, das „Sein" der Abstraktion zu hypostasieren, sonach „abstrakter" Monismus zu sein und alles besondere Sein zur Illusion zu verflüchtigen. Aus diesem Grunde stellt der Hegelsche Panlogismus allein den Pantheismus in seiner formell vollendetsten Gestalt dar, während alle anderen Formen, der Phantasie, des Willens, des Unbewufsten, im Vergleiche zu jener Flickwerk sind.

Von Anhängern der Naturphilosophie werden Solger, Wagner, Oken, Schubert und Planck genannt. „Oken hat das Verdienst, den abstrakten (nur?) Monismus durch seine Formulierung des Absoluten als Null oder Nichts ad absurdum geführt zu haben" (S. 137).

Von Schleiermacher (S. 139—166) ist gesagt: „In der Hauptsache ist es Schellings Identitätsphilosophie, die für den Philosophen Schleiermacher bestimmend geworden ist." Er bildete sie aber auf transcendental-realistischer Grundlage durch. Im Verlaufe der Darstellung zeigt v. H., dafs er für den scholastischen Begriff der Materie kein Verständnis besitzt. Es begreift sich dies, da er ebensowenig den scholastischen Begriff des actus purus zu würdigen weifs. Ihm ist das erste Sein, der Grund alles anderen Seins eine (resp. zwei) sich selbst verwirklichende Möglichkeit, also in der That als handgreiflicher Widerspruch — ein Unding (S. 159). Nach. Schl. wäre Gott ohne die Welt gleich Nichts, ein Phantasma (S. 161), und doch soll dieser Gott, als angeblich lebendig und selbst Leben, aber ohne Bewufstsein, dem religiösen Bedürfnis genügen (S. 163). Dagegen wendet H. ein, Leben habe auch die Pflanze, ein blofs lebendiger

Gott genüge dem religiösen Bewufstsein nicht (Ebd.). Vermag ihm aber ein unbewufster Gott zu genügen?

Das der bisherigen Philosophie fehlende Realprincip soll nun Schopenhauer (S. 167—206) im Willen gefunden haben. Wir bestreiten dies! Nicht ein abstrakter, allgemeiner, ursprünglich potenzieller Wille, sondern nur ein aktuales, erkennendes und wollendes Wesen eignet sich zum Realprincip. Der Schopenhauersche Wille aber ist eine „Verallgemeinerung des Begriffs Wille", die allgemeine „Virtualität als angeblicher Charakter des Daseienden" (S. 171). Mit dem Willen ist sekundär die Idee äufserlich verknüpft (S. 173). Die blofse Subjektivität der Anschauungsformen schwebt bei Sch. ohne jede Begründung in der Luft (S. 179). „Aus den Schopenhauerschen Voraussetzungen ist der Solipsismus oder theoretische Egoismus nicht nur unwiderleglich, sondern ohne Widerspruch unüberschreitbar" (S. 188). Bei Schopenhauer ebenso wie bei Kant „zieht sich unter der transcendental-idealistischen Oberfläche des Systems eine realistische Unterströmung hin, deren Widerspruch gegen die offen und feierlich verkündeten Grundsätze unausgeglichen bleibt" (S. 197). Schopenhauers Standpunkt „ist nicht mit dem Buddhismus, sondern nur mit der Vedentalehre in Parallele zu stellen". „Schopenhauer ist von Grund aus religiös gestimmt, es ist ihm tiefer und heiliger Ernst mit der ethischen Bedeutsamkeit der Welt, mit Übel und Schuld" u. s. w. (?) Er folgte einem gesunden Instinkte, wenn er dieses krankhafte indische Pfropfreis (die Ascese nämlich) seiner Lehre praktisch für seine Person mifsachtete. „Sein transcendental-idealistischer Quietismus liefs ihm kaum ein anderes praktisches Verhalten übrig als einen ästhetisch verfeinerten und vergeistigten Epikureismus" (S. 202). Also der tiefreligiöse Schopenhauer praktisch ein verfeinerter Epikureer! Und dieser tief ethische und religiöse Denker kehrt sich schroff gegen den Theismus, weil er seinem ethischen und religiösen Bedürfnis nicht Genüge thut. Er hat gezeigt, „dafs man auch als Europäer religiös sein kann, ohne christlich zu sein" (S. 205). O si tacuisses! Diesem praktischen Epikureer war die indische Religion und selbst die Philosophie ein Spiel, das seine Eitelkeit und seine Sucht, originell zu erscheinen, befriedigte, nichts weiter.

Dem Hegelschen System, das nach unserer Ansicht den Höhepunkt der bisherigen Entwicklung bezeichnet, ist eine ausführliche Darstellung gewidmet (S. 207—247). Hegels Bedeutung liegt darin, dafs er die in der rationalistischen Richtung der modernen Philosophie liegende Vermischung des Begrifflich-

Subjektiven mit dem Metaphysisch-Objektiven in ihre vollen Konsequenzen hinaus- und so den subjektivistischen Rationalismus zu Ende führte. Hartmann, in der irrigen Ansicht befangen, seine eigene Verkoppelung des Hegelschen Princips mit dem Schopenhauerschen bezeichne einen höheren metaphysischen Standpunkt, meint, Hegels Bedeutung könne in einer Geschichte der Metaphysik nicht so voll gewürdigt werden wie in einer allgemeinen Geschichte der Philosophie, ein Schicksal, das er mit anderen grofsen Systematikern, mit Aristoteles (!), Thomas (!) und Kant teile.

Richtig ist die Bemerkung: Objekt und Subjekt seien für Hegel wie für Fichte und Schelling lediglich die Produkte der phänomenalen Spaltung des Denkens, bewufstseinsimmanente Erscheinungen für das Denken selbst. Diese Konsequenz der rationalistischen Richtung des modernen Subjektivismus haben wir längst hervorgehoben. Analog wie dieser Richtung das Sein gleich ist dem Gedachtwerden, ist auch der empiristischen das Sein = Wahrgenommenwerden. Dagegen zeugt es von Mifsverständnis des sog. naiven Realismus, wenn als solcher die Annahme hingestellt wird, dafs das rein Gedachte das Wirkliche und der rein Denkende das absolute Subjekt und im Akte des reinen Denkens beide identisch seien (S. 219). Da im Hegelschen System der Geist durch die Natur (das Unbewufste) sich vermittelt, glaubt H. im Interesse seiner eigenen Philosophie sich zu dem Ausspruche berechtigt: „Der nächste Entwicklungsschritt der Geschichte der Philosophie mufste darin bestehen, diese unbewufste Philosophie des Unbewufsten zur bewufsten Philosophie des Unbewufsten zu erheben“ (S. 229). Ist dem so, so wird Hartmann auch den logisch dialektischen Prozefs, den von ihm verworfenen Panlogismus mit in den Kauf nehmen oder sich den Vorwurf eines inkonsequenten Denkens gefallen lassen müssen. Denn ein aus dem Bewufstlosen als dem schlechthin Früheren hervorgehendes Bewufstsein ist logisch überhaupt nicht zu rechtfertigen und noch weniger induktiv, wie Hartmann will, zu erweisen. Das schlechthin Bewufstlose ist vielmehr das rein Stoffliche; je mehr daher eine Form (nach Hartmann die „Idee“) in den Stoff versenkt ist, destoweniger kommt ihr Erkennen und Bewufstsein zu, so dafs vielmehr auf induktivem Wege zu einem dem Hartmanns geradezu entgegengesetzten Resultate zu kommen ist, nämlich dafs das absolut erste Sein, wie das schlechthin Immaterielle und Aktuale (frei von jeder Art der Potenzialität), so auch notwendig das am meisten Bewufste oder absolutes Bewufstsein ist. Hieraus erhellt, dafs Hartmanns immaterielle

Idee und immaterieller Wille, wenn sie überhaupt begründet wären, nicht unbewufst sein könnten, und dafs weiterhin ein Hauptsatz Hartmanns falsch sei, Bewufstsein sei nur auf organischer Grundlage möglich und wirklich.

Noch einmal (S. 233) kommt v. H. auf den vermeintlichen antiken Unbegriff des Stoffes zu reden, den er für das Hegelsche Sein = Nichts verantwortlich machen zu wollen scheint. Das bestimmungslose Sein, von dem die Hegelsche Logik ihren Ausgang nimmt, fällt keineswegs mit der ὕλη des Aristoteles und der prima materia der Scholastik zusammen, sondern ist ein Produkt der das Intelligible vom Körperlichen abstrahierenden Thätigkeit des Verstandes. Indem Hegel die Wandlungen dieses abstrakten Seins im denkenden Subjekt für reale Vorgänge und für Phasen einer immanenten Selbstbewegung nahm, wobei das individuelle Bewufstsein nur das Zusehen habe, gelangte er zu seinem Panlogismus. Dagegen beruht der aristotelische Begriff des Stoffs auf Reflexionen über reale Werdevorgänge. Nicht Aristoteles, sondern die Eleaten sind Hegels antike Vorgänger.

Von Anhängern Hegels werden genannt Michelet, Vatke, Rosenkranz u. a., die vom Hegelschen Standpunkt mit Recht Selbstbewufstsein und Persönlichkeit für endliche Bestimmungen erklären.

Eine eigentümliche Erscheinung ist der Pseudotheismus, ein Pantheismus mit unpersönlichem, aber selbstbewufstem Absoluten, von Wirth, Steudel, Biedermann und Fechner (S. 256 ff.), die das Bewufstsein und Selbstbewufstsein des Absoluten mit Worten behaupten, im Grunde aber ein unbewufstes intellektuelles Schauen damit meinen (S. 257). Den Gebrauch des Ausdrucks actus purus für den Unbegriff einer Thätigkeit ohne Thätiges auf S. 260 glauben wir nicht ungerügt lassen zu dürfen.

Der folgende Abschnitt ist dem Theismus gewidmet; als Vertreter desselben werden 1. die Begründer des neuesten Theismus (Jakobi, Baader, Schelling in seiner zweiten Periode, Rosenkranz u. a.), 2. die auf Leibnitz zurückgehenden Philosophen (Krause, Herbart, Beneke), 3. die strengen Theisten (Günther, Weber, Deutinger) aufgeführt. Über das Verhältnis dieses „strengen" Theismus zum echten Theismus haben wir uns oben ausgesprochen und gesehen, dafs dieser auf dem subjektivistischen Boden der neueren Philosophie allerdings nicht zu gedeihen vermag, jener aber an Glaubensphilosophie und Theosophie kränkelt und daher nolens volens sich an den Triumphwagen der Philosophie des Unbewufsten spannen lassen mufs. Bemerkenswert ist das Urteil über die völlige Unwissenheit Kants und

Fichtes in der Geschichte der Philosophie (S. 284). Treffend heifst es von Herbart: „Betrachtet man den Herbartschen Pluralismus von der einen Seite, nämlich unter dem Gesichtspunkte, dafs alle Veränderung blofser Schein, zufällige Ansicht, und das Sein wandellos ist, so erscheint er als ein Illusionismus, der vor demjenigen des abstrakten Monismus nichts voraus hat" (S. 321). Ihre Anhänger verdankt diese Philosophie dem äufseren Umstand, dafs Herbart sich mit Pädagogik beschäftigte. Daher die Verehrung in Lehrerkreisen, die gar nicht im stande sind, Herbarts Philosophie zu beurteilen (S. 324). Wir haben die Sache nie anders angesehen.

Günther ist zu sehr von Hegel abhängig, seine „Konstruktion" der Trinität schwankt zwischen Tritheismus und Modalismus, und die Stellung, die er dem Nichtich im göttlichen „Personifizierungsprozefs" einräumt, ist mit dem reinen Schöpfungsbegriff unvereinbar (S. 337 ff.).

Nun folgen die Vertreter der Phantasie, Weifse, J. H. Fichte, Frohschammer. Hier stofsen wir (S. 382) auf die bescheidene Äufserung des Philosophen des Unbewufsten, es könnte „vielmehr für ein geläutertes (!) religiöses Bewufstsein ein unpersönlicher Gott Postulat und ein persönlicher unzulänglich" sein. Doch ist das religiöse Bewufstsein, wie es scheint, noch nicht in einer genügenden Anzahl von Menschen geläutert genug, um daran zu denken, dem Unbewufsten Tempel zu errichten.

Unter dem Titel „Neuere Unitarier" werden Trendelenburg, Ulrici, Lotze (bei dem sich das an Schell erinnernde Argument findet, es sei für das Gefühl unerträglich, das Gröfste, Schönste, Höchste für unwirklich zu halten) behandelt.

Der vierte Abschnitt bringt unter dem Titel „Der Atheismus" zur Darstellung: 1. den sinnlichen Materialismus der Comte, Feuerbach, Straufs, Czolbe, Häckel, Dühring, v. Kirchmann; 2. den Agnosticismus der englischen Positivisten, Mill, Spencer, ferner F. A. Langes und der Neukantianer; 3. den atheistischen Individualismus und Pluralismus der Bahnsen, Mainländer, Wundt, der Vertreter eines „übersinnlichen" Materialismus, Hellenbach, du Prel, der angloindischen Theosophie, endlich der egoistischen Individualisten F. Schlegel, Stirner, Nietzsche (S. 433—600).

Comte „zeigt im ganzen einen Typus, den man ... kaum als den eines Philosophen gelten lassen möchte" (S. 437). Die Devolution des Lebens Feuerbachs ist das Hinabgleiten auf einer schiefen Ebene von der Philosophie zur Unphilosophie (S. 438). Die naturwissenschaftlichen (?) Materialisten haben das

Verdienst, der Wahrheit (?), dafs Bewegungen des Stoffs unerläfsliche Bedingung bewufster Seelenthätigkeit seien, zum siegreichen Durchbruch verholfen zu haben, während zeitgenössische Theisten noch immer von einem leibfreien Selbstbewufstsein phantasierten (S. 446). Und doch sind die Theisten im Recht; denn ein organisch gebundenes Vermögen ist eines Selbstbewufstseins absolut unfähig! v. Hartmann sollte doch wissen, dafs die allgemeine Verbreitung einer Meinung noch kein Beweis ihrer Wahrheit ist. Da helfen auch nicht Machtsprüche, wie die auf S. 471. Ebensowenig beweist für die Philosophie des Unbewufsten, dafs „der Begriff des unbewufsten Willens durch die Verbreitung der Schopenhauerschen Philosophie bereits viel von der ihm für den gemeinen Menschenverstand anhaftenden Paradoxie“ verlor (S. 472).

Entnimmt die Philosophie des Unbewufsten vom Rationalismus die subsistierende Idee und den unbewufsten Willen, vom Materialismus die organische Gebundenheit des Bewufstseins, so hat hinwiederum der Empirismus „recht, dafs die Annahme ausnahmsloser Gesetzmäfsigkeit in der Welt selbst nichts ist als eine Induktion von allgemeinster Gültigkeit auf breitester empirischer Grundlage und darum von gröfster Wahrscheinlichkeit“ (S. 479). So erscheint diese Philosophie als ein geschichtliches Produkt und verhält sich wie ein Meer, in das alle Ströme des Irrtums von den verschiedensten Seiten her einmünden. Nur ist leider Geschichtlichkeit noch nicht Wahrheit.

Irreführend in dieser Philosophie ist die Verwechslung von „unbewufst“ mit „überbewufst“ (S 487). Das letztere kann man von Gott in einem gewissen Sinne sagen, wie ja auch „überseiend“, sofern das Bewufstsein Gottes wie sein Sein via negationis und eminentiae als ein an Vollkommenheit alles geschöpfliche Bewufstsein überragendes, von allen Unvollkommenheiten des letzteren freies ist.

Auf Verwechslung vom Geschichtlich-Erfolgreichen und Logisch-Berechtigten, sowie von Thätigkeit und Aktualität beruht auch der Satz: „Wundt habe auch die naturwissenschaftlich Denkenden mit dem Gedanken vertraut gemacht, dafs nicht nur die Seele, sondern auch die Materie blofs dem Scheine nach Substanz, in der That aber reine Aktualität ist“ (S. 548).

Fassen wir den Eindruck, den diese Geschichte der Metaphysik nach sorgfältiger Prüfung auf uns gemacht, in wenigen Worten zusammen, so ist zwar der Anspruch auf Fortschritt in Bezug auf die Schreibweise gegründet (S. 594); was aber Methode

und Resultate betrifft, so ist die bisherige Entwicklung der Geschichte der Philosophie und speciell der Metaphysik weit davon entfernt, die Philosophie des Unbewufsten mit ihrem Motto spekulativer Resultate mit Hilfe der induktiven Methode zu rechtfertigen. Vielmehr geht die Lehre, die wir aus dieser Geschichte ziehen müssen, dahin, dafs alle diese modernen Systeme, nicht am wenigsten das der Philosophie des Unbewufsten, indem sie evidenten Principien der Vernunft oder Thatsachen der Erfahrung oder beiden zugleich widersprechen, den indirekten Beweis von der völligen Unhaltbarkeit jenes Subjektivismus liefern, dem sie insgesamt entsprossen sind: jenes Subjektivismus, den Descartes inaugurierte, Kant durch seine Kritik noch mehr befestigte und welchen die späteren rationalistischen und empiristischen Systeme bis an seine äufserste Grenze, den Nihilismus, und damit ad absurdum führten. Diesem Nihilismus huldigt aber auch die Philosophie des Unbewufsten, die als Ziel der Weltentwicklung die Rückkehr ins Nichts, d. h. die Zurückwerfung des unseligen Willens zum Dasein in seine ursprüngliche Potenzialität, aus der er, einmal für das Nichts entschieden, nicht mehr zurückkehrt, als den Gipfel der Weisheit und als Endresultat metaphysischer Erkenntnis preist.

DIE PHILOSOPHISCHE UNTERLAGE DES AUSSPRUCHES DES HL. THOMAS: „SPIRITUS SANCTUS EST COR ECCLESIAE".

Ein philosophiegeschichtlicher Kommentar zu S. Th. III. 98 a. 1 ad 3^{m}.

Von MARTIN GRABMANN,
Kaplan der Anima in Rom.

Wilhelm von Thocco, der edle Biograph des hl. Thomas von Aquino, äufsert sich über das originelle, auf Fortschritt deutende Schaffen und Wirken des Doctor Angelicus also: „Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens et novas reducens in determinationibus rationes."[1] In den philosophischen und theologischen

[1] Acta SS. VII. martii n. 15.

Werken des Aquinaten finden sich zahlreiche originelle Gedankengänge und Aussprüche, deren Genesis für den scharfen selbständigen Forscherblick desselben beredtes Zeugnis ablegt. Ein dem hl. Thomas eigentümlicher Gedanke ist auch der Satz: „Spiritus sanctus est cor Ecclesiae". Die Stellung des hl. Geistes zur Kirche wurde namentlich von Augustin (Serm. 267. c. 4. n. 4; Serm. 268. n. 2) und auch von den Scholastikern, z. B. von Wilhelm von Auxerre in analogischer Weise durch das Verhältnis der menschlichen Seele zum Leibe gekennzeichnet. Während der hl. Thomas diesen patristischen Gedanken recipierte und verwertete, hat er jedoch in noch präciserer Weise den hl. Geist als das Herz der Kirche bezeichnet.

Im folgenden soll die Antwort auf die Frage, wie denn der Aquinate auf diese Bezeichnung des hl. Geistes als des Herzens der Kirche gekommen sei, gegeben und damit ein kleiner Beitrag zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters geboten werden.

Eine der Lieblingslehren der älteren Scholastik wie auch der späteren ist die Theorie von Christus als dem Haupte der Kirche. Die Theologen stellen sich bei dieser Gelegenheit auch die Frage, warum Christus das Haupt und nicht das Herz der Kirche genannt werde.

Wilhelm von Auxerre stellt sich in seiner Summa aurea (III. tract. 1. cp. 4. q. 4) die Frage: „Quare potius dicitur Christus caput Ecclesiae quam cor"? Die Antwort hierauf ist diese, dafs Christus viel eher caput als cor Ecclesiae zu nennen sei, weil die vitalen Bewegungen des Herzens nur wenig der Direktive der Vernunft und des Willens unterstehen („motus partim voluntarii").

Ganz ähnlich äufsert sich auch Alexander von Hales. Für seine Behauptung, dafs Christus nicht als Herz, sondern als Haupt der Kirche zu bezeichnen sei, beruft er sich auf die physiologischen Theorieen des hl. Augustin.[1] „Triplex est animae vis ad corpus, puta vis naturalis, quae operatur in hepate; vis vitalis, quae operatur in corde; et vis animalis, quae operatur in cerebro." Weil nun „operationes vitales partim subduntur illis (sc. rationi ac voluntati) et partim non, sed operationes animales voluntate sunt omnino", deswegen kommt Alexander von Hales zu demselben Schlusse wie Wilhelm von Auxerre,

[1] Alex. Hales, Summa theol. p. III. q. 12 m. 1. Die Stelle findet sich auch bei Dionysius Carthusianus in III. Sent. dist. 13. q. 3. Venetiis 1584.



dafs Christus nicht „cor“, sondern „caput Ecclesiae“ sei. Diesem Gedankengang hat sich auch Franz Toletus S. J. (in III. qu. 8. a. 1 ad 5m) angeschlossen.

Einen bedeutenden Fortschritt machte unsere Frage durch den hl. Bonaventura, der sich in III. Sent. dist. 13. a. 2. qu. 3 ad 1m also erklärt: „Ad illud vero, quod obiicitur, quod generalior est influentia cordis quam capitis, dicendum, quod generalior est secundum veritatem, sed tamen influentia capitis generalior est secundum manifestationem, pro eo quod in capite omnes sensus apparent et eminentiorem situm habent, et in eo sunt cellulae aptae ad cognoscendum et nervi apti ad sentiendum et movendum. . . . Et quoniam transumptio ad manifestandas proprietates spirituales latentes sumi debet a re manifesta, hinc est, quod propter generalem influentiam magis dicitur Christus caput quam dicatur cor; propter quam etiam evidentiam medici discordant a naturalibus. Dicunt enim physici, quod principium motus et sensus est in capite, licet naturales, qui considerant principia rerum intimius, dicant, quod horum principium est cor“. Der seraphische Lehrer stellt demnach die manifestatio als Unterscheidungsmerkmal des Hauptes vom Herzen und als Grund auf, weshalb Christus nicht als cor, sondern als caput Ecclesiae zu charakterisieren sei.

Diese Doktrin des hl. Bonaventura ist für den englischen Lehrer der Ausgangs- und Anknüpfungspunkt, die vorwürfige Frage dahin zu lösen, dafs Christus das Haupt, der hl. Geist hingegen das Herz der Kirche sei.

Während nun der Aquinate in seinem zumeist unter Augustins Einflufs stehenden Sentenzenkommentar[1] (III. Sent. dist. 13. qu. 2. a. 1) unsere Frage in einer schon etwas neuen Weise löst, kommt er in Quaest. disp. de Verit. 29. a. 4 ad 7m und noch bestimmter in S. Th. III. qu. 8. a. 1 ad 3m auf den originellen Gedanken, den hl. Geist als „cor Ecclesiae“ zu bezeichnen. „Cor est membrum latens, caput autem apparens; unde per cor potest significari Divinitas Christi vel Spiritus sancti; per caput autem ipse Christus secundum naturam visibilem, cui natura Divinitatis invisibilis influit“ (De Verit. l. c.). „Caput habet manifestam eminentiam respectu ceterorum exteriorum membrorum; sed cor habet quandam influentiam occultam. Et ideo cordi comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit: capiti autem comparatur ipse Christus secundum visibilem naturam, secundum quam homo

[1] Mandonnet, Aristote et le mouvement intellectuel p. 47.



hominibus praefertur" (S. Th. III. qu. 8. a. 1 ad 3m). Die Voraussetzung dieses Schlusses ist durch die schon bei Bonaventura vorfindliche Unterscheidung: „manifesta eminentia capitis — influentia occulta cordis" gegeben. Auf diesen Gedanken: „cordi comparatur Spiritus sanctus, qui invisibiliter Ecclesiam vivificat et unit" wird aber der englische Lehrer hauptsächlich durch seine gründlichen und quellenmäfsigen Untersuchungen über die Physiologie des menschlichen Herzens gekommen sein.

An vielen einzelnen Stellen (III. dist. 13. qu. 2. a. 1 ad 1m. I. dist. 8. qu. 5. a. 3 ad 3m. De anima a. 9 ad 13; a. 11 ad 16. II. dist. 14. a. 1 ad 2m. S. Th. I. qu. 18. a. 1. S. Th. I. II. qu. 37. a. 4 c; ibid. qu. 38. a. 5 ad 3m) hat der Aquinate die centrale Bedeutung des Herzens im menschlichen Organismus erörtert. Die physiologischen Anschauungen des englischen Lehrers über das Herz sind in seiner Schule festgehalten und weitergebildet worden, z. B. von Tholomäus de Luca (Exaemeron, ed. Masetti, Senis 1880, p. 190 sqq.), später von A. Goudin und Vincenz Ferre u. a.[1] Die physiologische Theorie des Aquinaten über die Funktionen des menschlichen Herzens ist eine auf Quellenstudien fufsende. So weist er namentlich in seinen Aristoteleskommentaren auf den Stagiriten hin, den er auch in diesen Fragen näher erklärt und bestimmt. Eine Stelle von grofser Bedeutung namentlich für das Verhältnis des Herzens zum Haupte ist seine Erörterung in Aristot. V. Metaph. lect. 1.

Von Thomas besitzen wir auch eine Monographie mit dem Titel: „de motu cordis", welche in dem von Denifle edierten Stanser Katalog sich findet und deshalb sicher echt ist. Hier geht der hl. Thomas auf die ihm zeitlich unmittelbar vorliegenden Quellen zurück. Diese Schrift des Aquinaten ist gleichnamig mit der Abhandlung: „de motu cordis" von Alfred von Sarchel.[2]

---

[1] Goudin, Philos. D. Thomae tom. III, de anima, qu. 3 appendix a. 1. § 2. Ferre, Commentaria scholastica in Summam D. Thomae tom. I. tract. 2. qu. 2. § V. n. 286 sqq. (ed. Osnabrück 1680. p. 138, 139).

[2] Diese Schrift des Alfred von Sarchel ist ediert bei Barach, Bibliotheca philosophorum mediae aetatis, Innsbruck 1878, tom. 2. — Über Alfred von Sarchel (Sereshel) siehe: Alexander Hales., Summa theol. p. II. c. 87. membr. 1. a. 2. Jean de la Rochelle, de anima cap. 2. Feret, La Faculté de théologie de Paris I, 273. Hauréau, Mémoire sur deux écrits intitulés: „de motu cordis". Mémoires de l'Institut . . . Acad. des inscript. tom. XXVIII, part. 2, Paris 1876. pag. 317 sqq. Hauréau, Notices et extraits, Paris 1892. tom. V, 201 et 202. Hauréau, Histoire de la philosophie scholastique part. II. tom. I. p. 65, Paris 1880. Überweg-Heinze, Grundrifs der Geschichte der Philosophie [8], 2. Teil. S. 262. Wulf, Histoire de la philosophie médiévale, Louvain 1900, p. 250. Baeumker in Steins Archiv f. Gesch. d. Philos. Bd. X, 1897.

Alfred von Sarchel „hat in seiner Schrift de motu cordis zu seiner Zeit den ersten Versuch gemacht, die Bedeutung des Herzens für die organischen Wesen in einer eingehenden Untersuchung darzulegen“ (Endres, philos. Jahrbuch I, 222 ff.). Thomas von Aquin kannte ganz sicher diese Arbeit des Alfred von Sarchel, ja er citiert dieselbe auch. Denn mit der in III. Sent. dist. 13. qu. 2. a. 2 obiect. 3 citierten Schrift ist ohne Zweifel die oben genannte Abhandlung des Alfred von Sarchel gemeint. Außerdem hat sich ja auch Alexander von Hales mit Alfred befaßt. Alfred von Sarchel ist für die Theorie des Herzens um so bedeutungsvoller, weil er die physiologischen Anschauungen des Buches „de anima et spiritu“ und Avicennas behandelt. „On retrouve dans ce petit essai les tendances de la physiologie et de la psychologie arabes, qu'Alfred de Sereshel avait appris à connaître en Espagne même. Parfois ses thèses frisent de près le matérialisme des anciens médecins grecs“ (Wulf, Histoire de la philosophie médiévale p. 250). Auch der hl. Thomas hat zu dem fälschlich dem hl. Augustin zugeeigneten Buche: „de anima et spiritu“ mit feinem kritischen Takt Stellung genommen. Er schreibt: „Liber iste de Spiritu et anima non est Augustini, sed dicitur cuiusdam Cisterciensis fuisse; nec est multum curandum de his, quae in eo dicuntur“.[1] Ähnlich spricht er sich auch in dem opusculum de concordantiis aus. Während Alexander von Hales in der Lösung der Frage, ob Christus als Haupt oder als Herz der Kirche zu bezeichnen sei, sich hauptsächlich auf das pseudo-augustinische Buch „de spiritu et anima“ stützt, legt Thomas von Aquin auf Grund seiner Quellenstudien über die Physiologie des menschlichen Herzens

---

S. 145. Endres im philos. Jahrbuch der Görresgesellschaft I, 222 ff. — Alfred von Sarchel (Alvredus Anglicus) hat seine Schrift „de motu cordis“ wahrscheinlich zwischen 1220 und 1227 verfaßt. Es ist diese Schrift keine Übersetzung aus dem Arabischen, wie Jourdain fälschlich gemeint hat. Alfred v. Sereshel huldigt auch dem Irrtume des Traducianismus.

[1] Quaest. disp. de anima a. 12 ad 1^{m}. Die Schrift „de anima et spiritu“ gehört nicht dem hl. Augustin an und ist auch nicht von Hugo von St. Victor verfaßt. Sie stammt wahrscheinlich von dem Cistercienser Algerus. Der Aquinate hat hier ebenso wie in der Beurteilung des liber de causis Sinn für historische Kritik bethätigt. Die Schrift „de anima et spiritu“ ist eine Kompilation von Schriften des Isidor von Sevilla, Alkuin, Hugo von St. Victor und Isaak de Stella, eine Art Katechismus der augustinischen Psychologie. Näheres siehe bei Hauréau, Notices et extraits, tom. V, Paris 1892, p. 113. Hauréau, Les oeuvres de Hugues de S. Victor, Essai critique p. 177. De Wulf, Histoire de la philosophie médiévale p. 160. Stöckl, Gesch. d. Philos. d. M.-A., Mainz 1864, I, 384 ff. K. Werner. Der Entwicklungsgang der mittelalterlichen Psychologie, Wien 1876, S. 41 ff.

wenig Gewicht auf die genannte Schrift. Die Folge davon ist, dafs der Aquinate die bezeichnete Frage in ganz anderem Sinne löst wie Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales.

Von grundlegender Bedeutung für unsere Frage, wie der hl. Thomas auf den Gedanken gekommen ist, dafs der hl. Geist das Herz der Kirche sei, ist die nachfolgende Stelle aus Avicenna [I. Canon. Fen. 1. Doctrin. 5. c. 1]: „Medici a magno philosophorum [i. e. Aristot.] diversificati sunt. Philosophorum namque magnus dixit, quod membrum tribuens et non recipiens est cor; ipsum enim est omnium virtutum prima radix et omnibus aliis membris suas tribuit virtutes, quibus nutriuntur et vivunt et quibus comprehendunt et quibus movent. Medici autem et quidam primorum philosophorum [ut Plato, qui, cum tres animas esse vellet, unicuique earum etiam membrum quoddam speciale ut sedem addixit: cerebrum, cor et iecur] has virtutes in membris partiti sunt et non dixerunt, quod sit membrum tribuens et non suscipiens. Et Philosophi quidem sermo, cum subtiliter certificatur, est veracior, sed medicorum sermo inprimis cum attenditur, est magis manifestus." Man vergleiche damit die Stelle von Avicenna a. a. O. doctrin. 6. c. 1 und von Averroës, in II. de Partib. animal. c. 7 und II. Colliget. c. 9, wo Averroës die Ansicht des Aristoteles gegenüber der des Galenus verteidigt. Avicenna stellt sonach die aristotelische Ansicht der des Plato und der Ärzte (Galenus) gegenüber. Der Gedanke des Plato kehrt bei Augustin und besonders auch in dem „liber de spiritu et anima" wieder.

Der hl. Thomas hat sich nun auch in diesem Punkte an Aristoteles angeschlossen und die platonisch-augustinische Ansicht, die auch im liber de anima et spiritu vorgetragen ist, aufgegeben. Während sich Wilhelm von Auxerre und Alexander von Hales von den physiologischen Anschauungen Platos, des Galenus und der pseudoaugustinischen Schrift de anima et spiritu leiten liefsen, hat der hl. Thomas diese Ansichten überwunden und die aristotelische Theorie adoptiert und ausgebaut. Die Folge dieser Scheidung der Geister ist, dafs Thomas von Aquin in ganz anderer Weise als Alexander von Hales und Wilhelm von Auxerre Stellung nimmt zu dem Probleme, ob Christus cor oder caput Ecclesiae zu nennen sei. Der Aquinate konnte nicht dieselbe Antwort geben wie die genannten Autoren und zwar aus dem Grunde, weil er die platonische Trichotomie von drei selbständigen Kräftecentren (Haupt, Herz, Leber) im physischen Organismus endgültig aufgegeben hat. Sein Standpunkt ist auch hier der aristotelische: „Secundum autem Philosophi sententiam

prima pars est cor, quia a corde omnes virtutes animae per corpus diffunduntur" (S. Thomas in V. Metaph. lect. 1). Und deswegen hat der Aquinate die Frage, ob Christus als Haupt oder Herz der Kirche zu gelten habe, dahin beantwortet, daſs Christus das Haupt, der hl. Geist aber das Herz der Kirche sei.

Es ist demnach diese kleine Thomasstelle (S. Th. III. qu. 8. a. 1 ad 3^{m}) ein Beweis für die Selbständigkeit und den Fortschritt des thomistischen Forschens. Während die Franziskanerschule, so Alexander von Hales, Johann de la Rochelle, Bonaventura, und die ältere Dominikanerschule, wie Roland von Cremona, Robert Fitzaker, Hugo von S. Chers und später Petrus von Tarentasia und Robert Kilwardby in hohem Maſse von Plato-Augustinus in philosophischen Dingen abhängig waren, haben Albert der Groſse, Ulrich von Straſsburg und namentlich Thomas von Aquin eine neue aristotelische Lehrrichtung eingeschlagen. (Vgl. Franz Ehrle, Beiträge zur Geschichte der mittelalterlichen Scholastik im Archiv für Lit.- u. K.-Gesch. d. M.-A. Bd. V. S. 663 ff.) Diese philosophiegeschichtliche Thatsache dürfte auch durch unsere kleine Untersuchung in etwa beleuchtet sein.

DAS OPUSCULUM DES H. THOMAS „DE QUATTUOR OPPOSITIS".

Übersetzt und mit erläuternden Bemerkungen versehen

von

P. GREGOR VON HOLTUM O. S. B.

(Fortsetzung von Bd. XV. S. 280.)

Fünftes Kapitel.

Wie aus einem Konträren ein anderes wird.

Es bleibt jetzt noch zu zeigen übrig, wie aus einem Konträren ein anderes wird. Da nämlich die Natur nicht eine auf die Glieder des kontradiktorischen Gegensatzes gehende Umwandlung bewirken kann, noch den Übergang von der Beraubung zum Habitus, wie gesagt worden ist, weil ja eine Bewegung in Bezug darauf nicht stattfindet, so bleibt nur übrig, daſs die Natur eine Umwandlung in Bezug auf die Glieder des

konträren Gegensatzes vornehme, zwischen denen eine Bewegung sich konstatieren läfst. Nun mufs man denn wissen, dafs der konträre Gegensatz im eigentlichen Sinne bei den aktiven und passiven Qualitäten sich vorfindet, die da den Körpern der Natur als die ihnen naturgemäfs eignenden Zuständlichkeiten anhaften. Daher kann der Körper dieser Zuständlichkeiten nicht beraubt werden, aufser er verliere sein besonderes Sein um der Umwandlung willen, wie denn z. B. die Wärme nicht vom Feuer getrennt werden kann, aufser das Feuer höre durch Verwandlung auf Feuer zu sein: die Wärme des Feuers folgt nämlich der substanzialen Form des Feuers in unzertrennlicher Verbindung.[1] Und deshalb mufs mit dem Aufhören der Wärme notwendig auch das Feuer authören. Mit Rücksicht aber auf eben diese Qualitäten wird die Umwandlung gefafst, die im Handeln und Leiden besteht.[2] Zuständlichkeiten dem Erleiden nach werden aber im eigentlichen Sinne jene genannt, durch welche immer etwas vom Subjekte entfernt wird. Eben deshalb wird, wenn die Umwandlung eine vollkommene und an ihrem Ziele angelangte ist, notwendig die konträre Qualität abgeworfen und ihr Subjekt, das ein Seins-Wirkliches ist, sein Sein zu einer Verwandlung hin einbüfsen, und nichts wird zurückbleiben aufser der ersten Materie, die neuerdings unter einer Form sich findet, da das natürliche Aufhören eines Dinges das natürliche Entstehen eines anderen ist, wie der Philosoph in den Büchern vom natürlichen Entstehen und Vergehen der Dinge sagt.

Deshalb ist es unmöglich, dafs eines Dinges Entstehen ohne vorhergehendes Vergehen eines anderen vorliege. Und das ist handgreiflich, wenn, bei konträrem Gegensatz in den beiderseitigen Qualitäten, aus einem Element ein anderes seinen Ursprung nimmt, wie dies Feuer und Wasser zeigen; aber bei den Dingen, welche den Qualitäten nach harmonieren, wie bei jenen, welche ein Übereinkunfts-Element haben, was z. B. bei Feuer und Luft zutrifft, erscheint die Umwandlung nicht so sehr erklärlich. Aber weil es unmöglich ist, dafs dieselbe Qualität in verschiedenen

[1] als prima passio.

[2] Es ist also hier nicht die Rede von jenen Qualitäten, die dem körperlichen Dinge genommen werden können, quin corrumpatur. Auf diese Qualitäten geht die alteratio, wie sie sonst gefafst wird. Thom. in I de Generat. et corrupt. lect. 10: „Alteratio est quando manet idem subiectum sensibile, sc. quando nulla transmutatione in eius substantia facta fit transmutatio in passionibus eius, scilicet qualitatibus ipsius. Nec est differentia quantum ad hoc, utrum fiat transmutatio secundum contraria extrema vel secundum media, puta utrum de albo in nigrum vel de rubeo in pallidum."

Körperdingen bleibe, weil ja das Accidens nicht von Subjekt zu Subjekt wandert, wird man notwendig eine[1] Umwandlung beim Entstehen des Feuers aus der Luft annehmen müssen. Diesbezüglich mufs man nun wohl beachten, dafs eine Umwandlung in verschiedener Weise sich vollziehen kann. Es hat nämlich jede Qualität der Körperdinge zwei Grenzen, so dafs über und unter einer gewissen Grenze die Qualität nicht zu finden ist. Darnach mufs also das Wesen der Umwandlung untersucht werden; denn anders verhält es sich mit ihr bei den Dingen, welche durch eine in Graden sich vollziehende Steigerung der Form, anders bei jenen, welche durch ein Abnehmen der Form entstehen. Wenn nämlich aus der Luft Feuer entsteht, geht das Entstehen vor sich durch eine Steigerung der der Luft eigenen Wärme, und deshalb wird beim ganzen Umwandlungsprozefs von der Wärme nichts weggenommen, sondern sie wird in Graden vermehrt. Und weil es eine Grenze gibt, über die hinaus sie nicht vermehrt werden kann, deshalb wird, wenn die Wärme des Feuers über die Grenze hinaus gesteigert wird, in einem die ganze Wärme der Luft entfernt, und keineswegs wird ein Teil nach dem andern beseitigt: deshalb beseitigt die in der Luft[2] bewirkte Beraubung etwas in ihr Befindliches mehr und mehr, nicht als wenn Teil nach Teil entfernt würde, wie es in andern Vorgängen geschieht, sondern weil das, was in ihr mehr und mehr gesteigert wird, mehr und mehr zur Entfernung des Ganzen in einem Augenblicke seine Kraft äufsert.[3] Aber wenn aus dem Feuer Luft wird, wird allmählich die Wärme des Feuers vermindert — es geschieht dies nämlich durch natürliche Verringerung —: sowie wir nämlich sehen, dafs das Feuer in einem fremden Stoffe, wie im Holze, weniger Wärme hat als in dem ihm eigenen, so verliert auch sein Stoff umsomehr von der ihm eigenen Wärme, je mehr er zu einer anderen Form bereitet wird,[4] und in ähnlicher Weise vollzieht sich die Umwandlung immer durch Nachlassen, wenn die kein Element des Übereinkommens aufweisenden Elemente auseinander entstehen.[5]

---

[1] Wesens- [2] die Feuer werden soll.

[3] Es ist also jeder Grad der Steigerung wirklich eine Addition zu der auf einmal am Ende erfolgenden Einbufse der Luftwärme hin, damit an ihre Stelle die Feuerwärme trete. Es ist deshalb jeder Grad der Steigerung ein weiterer Grad in der Beraubung, wie das Thomas im folgenden erklärt.

[4] welche die dem Feuer eigene Wärme-Qualität nicht erreicht, vielmehr graduell unter derselben liegt.

[5] Durch Steigerung kann sie ja nicht entstehen, weil diese eine schon bestehende Verwandtschaft in den Qualitäten besagt: also nur durch

Wenn also der Philosoph[1] sagt, dafs in den ein Übereinkunfts Element aufweisenden Dingen die Umwandlung sich leichter vollzieht, so ist damit nicht ausgesagt, dafs dieselbe Qualität in jedem bleibt, sondern dafs ein geringerer Widerstand und ein geringerer Abstand des der Verwirklichung Fähigen von der Verwirklichung in den Elementen gefunden wird, die ein Übereinkunfts-Element haben, als in anderen: und das ist daraus ersichtlich, dafs der Gesamtvorrat an Luftwärme mit der Wärme des Feuers gleichzeitig zusammen existiert, bis dafs die Luft selber umgewandelt wird.[2] Aber überdies ist noch zu beachten, dafs in den Elementen, die ein Übereinkunfts-Element haben, z. B. in Feuer und Luft, leichter aus einem das andere wird, als umgekehrt; denn leichter entsteht Feuer aus Luft, als umgekehrt Luft aus Feuer; denn die Qualität des Feuers ist unter allen Qualitäten der Elemente die zumeist thätige und deshalb nicht leicht dem Leiden unterworfen. Es werden aber in den Körperdingen nach verschiedenen Gesichtspunkten die Grenzen bestimmt, innerhalb deren die Natur des Dinges sich erhält: einmal bestimmt man sie mit Rücksicht auf die Natur der Mischung als solcher, und dann wieder mit Rücksicht auf die verschiedenen Species, zu denen verschiedene Verhältnisse in den Elementen der Mischung erfordert sind.[3] Denn von seiten der Natur der Mischung aus gibt es Grenzen, deren Überschreiten sofort die Existenz jenes einfachen Elementes veranlafst, dessen Kraft in dem Mischdinge die anderen Elemente überwog. Und von seiten der Verhältnisse aus, welchen die Elemente der Mischung unterstehen — verschiedene Formen und verschiedenes Sein erheischen diese Verhältnisse nämlich — gibt es gleichfalls Grenzen. Und deshalb tritt, wenn ein Verhältnis schwindet, eine Form auf, die ein neues Sein gibt. Es ist jedoch auch zu beachten, dafs eine besondere Form in den gemischten stofflichen Dingen, wie die menschliche Seele,

---

eine remissio, welche erst eine Art Verwandtschaft so anbahnt, dafs, wenn der letzte, niederste Grad der der Umwandlung sich entgegensetzenden Qualität geschwunden ist, für des andern Körpers Werden durch eine Art Indifferenz der Boden bereitet ist. Denn ohne die Herstellung jeglicher Verwandtschaft kann die Umwandlung nicht vor sich gehen. Das ist auch ganz die Lehre der modernen Chemie, die allerdings ihre Affinität bei Preisgabe des hylomorphischen Systems nur ganz äufserlich fassen kann.

[1] de gen. et corrupt. B. 4. (331 a. 20).

[2] Wärme kommt zu Wärme, Feuerwärme zu Luftwärme; beide bestehen nebeneinander nach Thomas.

[3] Die Mischung als solche kann nicht endlos fortlaufen; es mufs schliefslich ein Rückschlag zu den Elementen stattfinden, und ebenso setzen auch die verschiedenen Species Grenzen.

nicht in einem unteilbar Gegebenen des Verhältnisses sich behauptet, sondern eine diesbezügliche gewisse Weite walten lassen kann, doch innerhalb gewisser natürlicher Grenzen, und es braucht auch nicht, wenn jene Form gewichen ist, notwendig die Form eines einfachen Elementes eingeführt zu werden, sondern es kann ein anderer gemischter Körper entstehen; deshalb liegen die Grenzpunkte für die Mischung schlechthin, in denen die Natur eines Mischdinges noch existieren kann, weiter auseinander als die Grenzen, innerhalb deren der Mensch oder irgend ein sinnenbegabtes Lebewesen existieren kann.[1] Wenn aber die Grenzen für die Mischung als solche überschritten werden, so entsteht nur ein einfaches Element.[2] Deshalb war, was die Ermöglichung der Natur eines Mischdinges (als solchen) betrifft, notwendig das einfache Element für das Mischding das zuerst Gegebene, weil der gemischte Körper zuletzt in ein einfaches Element aufgelöst wird, und zwar nicht nur als Anlage zur Begründung des Dinges hin,[3] sondern als ein Element, dessen Kraft im Dinge nach dem Philosophen[4] bleibt, und diese Kraft unterliegt von einem Verhältnis zum andern hin in dem Auswirken des Werdens und Vergehens dem Wechsel, bis die eigene Natur zuletzt aufs neue wieder erworben wird. Deshalb[5] ist es, wenn ein Mischding aus einem andern entsteht, gar nicht erforderlich, daſs die Elemente von neuem zusammentreffen; vielmehr veranlassen die Kräfte der Elemente verschiedene Verhältnisse der Mischung und verursachen so verschiedene Mischdinge; deshalb liegt, wenn aus einem Lebewesen ein des Lebens entbehrender Körper entsteht, jedes innerhalb der Grenzen der Mischung als solchen,[6] aber nicht innerhalb der Verhältnis-Grenzen, die zu einer bestimmten Species benötigt werden.[7] Wenn aber aus einem Mischding ein ein-

---

[1] Wegen der erwähnten latitudo proportionis gibt es bei den Lebewesen eine sachte Vermittlung, bei den anderen Wesen hingegen gibt es unausgefüllte Übergänge, weil die latitudo proportionis fehlt.

[2] Die Umwandlungen sind nicht endlos: schlieſslich kommt wieder ein Rückschlag zu den Elementen.

[3] Deshalb ist das Element nicht mit dem Urstoff, der materia prima, zu vergleichen. Diese ist bloſs reale Anlage, reale Potenz, ist nicht krafterfüllt, und kann nie, auch nach unzähligen Prozessen, in sich erscheinen. Ganz anders das simplex elementum!

[4] Vgl. l. 1 de gen. et corrupt. c. 10. 327. l. 25 u. l. 2. c. 7. 334. b. 9.

[5] weil die Kräfte der zusammentretenden Elemente auf das Ausgestalten von immer neuen sich folgenden substanziellen Formen gehen.

[6] weil ja nicht ein einfaches Element mit dem toten Dinge erscheint, das allein beim Überschreiten der Grenzen der Mischung entstehen kann, wie Thomas sagte.

[7] Um diese Stelle zu verstehen, erinnere man sich an die Lehre des Thomas von der forma cadaverica, die keine species der Körper ist.

faches Element wird, so wird nicht blofs die Grenze des Verhältnisses der Mischungs-Teile, sondern auch die Grenze der Mischung überschritten; doch geschieht beides in Kraft der Formen der Elemente, welche nach dem Philosophen[1] im Mischdinge bleiben. Daraus erhellt, dafs die Kraft der Form des Elementes, die in dem Mischdinge die Oberhand hat, nicht blofs das Mischding aufzulösen und die eigene Form des betreffenden Elementes herzustellen hat, sondern auch bezüglich des Mischdinges ein Verhältnis der Elemente der Mischung zu einem anderen überleiten kann, bis endlich die eigene Form selbst wieder zurückgewonnen wird. Und deshalb ist in einem Lebewesen zwar nicht die Form eines toten Körpers in ihrer Kraftäufserung, weil ein toter Körper den lebenden nicht zuerst begründet, was alles jenes thut, was der Kraft nach in einem andern enthalten ist, wie an den das Mischding begründenden Elementen ersichtlich ist: wohl aber ist in dem lebenden Wesen die Kraft eines Elementes, welche die Aufgabe hat, das Mischverhältnis, in dem das Leben bestehen kann, aufzulösen, auf dafs eine andere Form, die ein neues Sein gibt, nachfolgen könne. Es liegt nämlich auf der Hand, dafs in dem Mischdinge[2] keine Kraft durch jene Form[3] sich bethätigen konnte, was doch hätte eintreten müssen, wenn dieselbe der Kraft nach im Mischdinge gewesen wäre; sondern diese Form war im Mischdinge der eigenen Kraft nach nicht zu finden, sondern in der Kraft der Form des Elementes, wie gesagt wurde.

Aus dem Gesagten ist ersichtlich, dafs, während die Glieder eines schlechthinigen kontradiktorischen Gegensatzes und auch die des Gegensatzes der Beraubung dem geschaffenen Vermögen nicht unterstehen,[4] die Glieder des konträren Gegensatzes ihm

[1] Vgl. l. 1 de gen. et corrupt. c. 10. 327. b. 25 und l. 2. c. 7. 334. b. 9.

Mit Recht bemerkt P. Pesch (Welträtsel I. S. 744. 1. Aufl.), dafs die Alten ganz auf der Höhe der heutigen Wissenschaft stehen, wenn sie die Elemente in der Verbindung nicht einfachhin untergehen lassen, sondern sogar denselben in der Verbindung ihr specifisches Verhalten in der Weise gewahrt wissen wollen, dafs dasselbe wieder zur Auflösung des Ganzen führen könne.

[2] nämlich im corpus vivum.

[3] nämlich durch die Form eines corpus mortuum.

[4] Die Glieder einer oppositio privativa unterstehen dem kreatürlichen Vermögen nie, insofern die privatio eine unbedingte ist, bezüglich der Wiedergewinnung der Form, wenngleich der Verlust natürlich dem kreatürlichen Vermögen untersteht. Und auch insofern an der oppositio privativa blofs das non Ens betrachtet wird, und der respectus „in subiecto" nicht erscheint, untersteht die oppositio privativa nie dem kreatürlichen Vermögen.

unterliegen: denn jedes Glied setzt (hier) Etwas in der wirklichen Welt. Und so ist es klar, dafs das eine Glied des konträren Gegensatzes die Empfangsfähigkeit der Materie von der Verwirklichung durch das andere Glied weniger entfernt, als dies im kontradiktorischen Gegensatze und in jenem der Beraubung der Fall ist, wo nur eine unendliche Macht etwas vermag, wie gesagt worden ist. Doch in betreff dessen ist ein Bedenken möglich; die Grenzen des physischen Entstehens sind ja Sein und Nicht-Sein, die Glieder des kontradiktorischen Gegensatzes, und deshalb findet das natürliche Werden der Dinge sein Ende in der Substanz. Der Substanz steht aber nach dem Philosophen[1] nichts konträr gegenüber. So scheint es mit Rücksicht auf diese beiden Momente, dafs die Glieder des kontradiktorischen Gegensatzes mehr dem natürlichen Vermögen unterstehen, als die Glieder des konträren Gegensatzes.[2] Um dies ganz ins Licht zu stellen, mufs man beachten, dafs das Sein[3] der Endpunkt des Werdens der Dinge ist; aus eben diesem Grunde sagt man nicht, dafs die Sache entstehe, solange vor dem Sein irgend etwas erworben wird, und das heifst dann nach dem Philosophen schlechthin Sein. Und weil ein Ding nicht zu gleicher Zeit ein zweifaches verschiedenes Sein besitzen kann, ein anderes aber als das schlechthinige Sein nicht in der Substanz gefunden wird, sondern in den Accidentien, wo ein Mehr und Minder bezüglich des Seins angetroffen wird, und wo deshalb immer mit dem Erwerb eines Seins eines anderen Einbufse, wie umgekehrt, verknüpft ist, so bedingen sich nach dem Philosophen[4] Werden und Vergehen bei den Naturdingen.[5] Das so berührte Sein ist aber nicht das Sein im allgemeinen, sondern das Sein eines zusammengesetzten Dinges in einer bestimmten Species — jedes handelnde Subjekt in der natürlichen Welt ist nämlich in irgend einer Species, und deshalb erstreckt sich sein Wirken nicht bis zu einem Sein, was nicht im Rahmen seiner specifischen Natur läge,[6] also nicht bis zum Sein im allgemeinen, was da das zweite

---

[1] Categ. 5. (3. b. 24) *„ὑπάρχει δὲ ταῖς οὐσίαις καὶ τὸ μηδὲν αὐταῖς ἐναντίον εἶναι“.*

[2] denn bezüglich des konträren Gegensatzes äufsert sich das natürliche Vermögen nur zur Herbeiführung und Entfernung von Qualitäten. Im kontradiktorischen Gegensatz aber scheint sich das natürliche Vermögen nach dem Einwurfe sogar bis zur Substanz zu erstrecken.

[3] Gemeint ist natürlich das Sein der Form.

[4] Vgl. de gen. et corr. B, 1. 329. a. 24. ibid. B, 10 u. 11. ibid. B. 4.

[5] d. h. deshalb bleibt nicht dasselbe specifische substanzielle Subjekt.

[6] Auch die transmutatio ad substantiam alterius speciei liegt in diesem Rahmen wegen des appetitus materiae.

Glied in dem absoluten[1] kontradiktorischen Gegensatz ist, wie gesagt worden ist. Und in gleicher Weise ist das Nicht-Sein, das da der Ausgangspunkt beim schlechthinigen Werden ist, nicht das schlechthinige Nicht-Sein, sondern das Nicht Dieses sein; etwas sein, jedoch noch nicht gerade jetzt, heifst nach dem Philosophen[2] etwas sein nach der Anlage. Es ist aber mit dem der Anlage nach zu einem Dinge gegebenen Sein das thatsächliche Sein bezüglich eines anderen Dinges notwendig verknüpft, weil das Sein der reinen Anlage nach niemals existiert, da immer eine Verwirklichung vorliegt: sonst wäre nämlich die Materie ohne Form. Und eben deshalb unterstehen jene Glieder dem natürlichen Können; das der Anlage nach existierende Sein fällt nämlich wegen des damit verknüpften verwirklichten Seins in den Bereich der wirkenden Naturwesen; ein wirkendes Naturwesen erheischt nämlich immer ein verwirklichtes Subjekt, auf das sein Wirken sich erstrecken könne. Und deshalb ist das Ende seines Wirkens die *Beraubung* der vorhergehenden Verwirklichung und die Einführung einer neuen. Daraus ist ersichtlich, dafs *jenes* Sein nicht ein Sein ist, das schlechthin aufserhalb jeden Genus ist: es ist vielmehr die Verneinung von einem innerhalb eines Genus so Befindlichen, wie der zureichende Grund für Etwas in einem Genus ist.[3]

Die Verwirklichung ist nämlich das zweite von den grundhaften Seinsgestaltungen, die in einem Genus sind, weil das Genus durch Verwirklichung und Anlage zur Verwirklichung geteilt wird. Deshalb gehört die Verneinung dieser oder jener Verwirklichung zu dem gleichen Genus, weil es für jenes Genus verneint und nicht für ein anderes. Deshalb gehört das Nicht-Sein, welches der Ausgangspunkt im Werden der Dinge schlechthin ist, zum Genus der Substanz. Es besteht also zwischen jenen Endgliedern[4] ein kontradiktorischer Gegensatz durch Auflösung, wie oben bezüglich des Nicht-Weifsen gesagt wurde, was dem Schwarzen gegenübergestellt wird; denn nichts, was nicht weifs ist, ist so nicht weifs, dafs es nicht entweder schwarz wäre oder eine mittlere Farbe hätte. Doch findet hier und dort die

[1] Thomas unterscheidet also scharf zwischen einer contradictio absoluta und einer contradictio diminuta, was die Lehrbücher vielfach übersehen.

[2] Z. B. met. *Θ*, 3. (1047. b. 1) „*τῶν μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν. οὐκ ἔστι δὲ, ὅτι οὐκ ἐντελεχείᾳ ἐστίν*“.

[3] Der zweite actus wird seiner Existenz nach negiert. Aber er ist in dem ersten schon latent vorhanden, und der erstere enthält ihn dem zureichenden Grunde nach.

[4] im Werden der Dinge.

Auflösung des voraufgehenden Gegensatzes zur kontradiktorischen Gegensätzlichkeit in verschiedener Weise statt; denn in jenen Beschaffenheiten ist jedes Glied in sich etwas ganz Bestimmtes in Verwirklichung, wie z. B. Weifs und Schwarz. Und deshalb kann die Verneinung auf jeder Seite gesetzt werden; es kann nämlich Schwarz und Nicht-Schwarz gesetzt werden, wie Weifs und Nicht-Weifs gesagt wird.[1] Aber bei dem Werden der Dinge schlechthin ist ein Glied nicht in sich etwas thatsächlich Verwirklichtes, wie sich an der ersten Materie zeigt, obgleich eine Verwirklichung mit dabei ist. Und deshalb kann die Verneinung nicht auf jeder Seite stattfinden, sondern nur auf einer. Beim schlechthinigen Werden also ist eine Auflösung von konträren Gliedern in kontradiktorische, weil ein Endziel, nämlich dies oder jenes Sein, dessen Besitz das Werden verschafft, bezüglich seiner[2] Qualität in Gegensatz steht zu der Verwirklichung,[3] die dem möglichen Sein beigegeben ist, und zwar wegen dessen Qualität, wie denn das Feuer gegensätzlich ist zum Wasser wegen der Natur des Warmen und Kalten. Sowie man also sagt, dafs das Nicht-Weifse, das doch ein Schwarzes oder ein Mittleres ist, dem Weifsen gegenüberstehe, und nicht ein anderes nicht Weifse, so wird das nicht dieses sein oder dieses in Anlage sein, mit dem doch thatsächlich ein anderes Sein verknüpft ist, in Gegensatz gestellt zu dem thatsächlich dieses sein. Aus dem Gesagten ist also ersichtlich, dafs zu dem ersten Glied des schlechthinigen kontradiktorischen Gegensatzes, zum Sein nämlich, die beiden Glieder des Werdens der Dinge gehören, das dieses sein nämlich, und das dieses nicht sein, was da das Sein in der Anlage ist. Denn das der Anlage nach gegebene Sein gehört einigermafsen zum Sein. Aber wenn das Eine dem Anderen verglichen wird, so ist das der Anlage nach gegebene Sein wie Nicht-Sein, weil, was der Anlage nach ist, nach dem Philosophen[4] nicht ist: und in gleicher Weise gehören weifs sein und nicht weifs sein zum Sein, obgleich das nicht weifs sein oder das schwarz sein verglichen mit dem weifs sein gewissermafsen ein Nicht-Sein darstellt, da es zum schlechteren Glied des kontradiktorischen Gegensatzes gehört. Dafs aber jene Bestimmungen nicht schlechthin kontradiktorisch sind, ist aus dem Gesagten ersichtlich. Denn das Nicht-Sein, welches das

[1] Es resultiert immer etwas thatsächlich Verwirklichtes.
[2] aktiven.
[3] mit ihrer Qualität, wie Thomas gleich im folgenden sagt.
[4] Z. B. met. Θ, 3. (1047 b.) *„τῶν μὴ ὄντων ἔνια δυνάμει ἐστίν. οὐκ ἔστι δὲ, ὅτι οὐκ ἐντελεχεία ἐστίν“*.

andere Glied im Werden der Dinge ist, ist das Nicht-Sein nicht schlechthin nach dem Philosophen,[1] sondern jenes Nicht-Sein ist eins mit dem der Anlage nach existierenden Sein. Und so ist es offenbar, dafs für ein solches Nicht-Sein und Sein, wie sie sich gegenüberstehen, ein gemeinsames Subjekt existiert, nämlich die Materie:[2] und ebenso verhält es sich mit dem Schwarzen oder Nicht-Weifsen, was dasselbe ist, und mit dem Weifsen. Diese Seinsbestimmungen haben nämlich ein gemeinsames Subjekt, das da ein mittleres Sein ist. Aber die Glieder des kontradiktorischen Gegensatzes haben kein Mittleres nach dem Philosophen, wie oben gesagt worden ist.[3] Daher sind die obigen Bestimmungen kontradiktorischer Art durch die Auflösung anderer Gegensätze in kontradiktorische gegeben, weil der kontradiktorische Gegensatz nach dem früher Gesagten in jedem anderen Gegensatze enthalten ist, wie das Frühere in dem Nachfolgenden enthalten ist.

Darauf entgegnen die Sophisten mit der Behauptung, dafs jedes Glied des kontradiktorischen Gegensatzes innerhalb eines Genus sei: und ihr Grund ist, dafs das, was nicht ist, auch nichts verneinen kann, weshalb ein Nicht-Sein, das aufserhalb irgend eines Genus ist, nichts verneint. Sie fügen auch hinzu, dafs konträre Bestimmungen zugleich falsch sein können, nicht aber kontradiktorische. Und so scheint ihnen auch die Auflösung des konträren Gegensatzes in einen kontradiktorischen nicht möglich zu sein. Ihnen ist denn zu entgegnen, dafs auf eine besondere Art der Bedeutung die Bezeichnung der Wahrheit in einer Aussage Sein heifst, wie im fünften Buch der Metaphysik gesagt wird.[4] Deshalb nämlich[5] ist ganz gleich wahr die Verneinung des Seins von dem, was nicht ist, wie dessen Behauptung bezüglich dessen, was ist, und umgekehrt wird notwendig falsch sein die Behauptung des Seins von dem, was nicht ist, und die Verneinung des Seins von dem, was ist. Mit Rücksicht nämlich darauf, ob eine Sache ist oder nicht ist, wird nach dem

---

[1] De gen. et corr. *A*, 3 u. 4. Phys. *A*, 7—9.

[2] denn sonst wäre ja ein Übergang gar nicht möglich, da die beiden Formen miteinander nichts gemeinsam haben, keine Anlage zum Übergange vom einen zum andern aufweisen.

[3] nämlich gleich im Anfang des opusculum. Vgl. daselbst die Anm. 2.

[4] *ἔτι τὸ εἶναι σημαίνει καὶ τὸ ἔστιν ὅτι ἀληθές, τὸ δὲ μὴ εἶναι ὅτι οὐκ ἀληθὲς ἀλλὰ ψεῦδος. ὁμοίως ἐπὶ καταφάσεως καὶ ἀποφάσεως* met. *Δ*, 7. (1017. a. 30).

[5] weil nämlich Sein und Nicht-Sein ihren metaphysischen Unterschied mit Bezug auf die Wahrheit oder Falschheit in Aussagen einbüfsen, so dafs er ganz bedeutungslos wird.

Philosophen die Aussage wahr oder falsch genannt. Und deshalb verneint nicht das, was nichts ist, dafs etwas Seiendes sei, sondern verneint, dafs etwas Nicht-Seiendes (ein Seiendes) sei.[1] Und deshalb hat dieser Satz: „verneinen kann nur das, was nicht Nichts ist“,[1a] eine doppelte Bedeutung. Es kann einmal die Bedeutung von seiten des Prädikates kommen, und so liegt das vor, was verneint wird; und so ist es wahr, dafs das, was (absolut) nicht ist, Nichts verneint,[2] weil das, was nicht nichts ist, Etwas ist, und Etwas sein setzt eben ein Etwas, was ist, und dies wird durch das andere Glied des kontradiktorischen Gegensatzes verneint.[3] Ein anderes Mal kommt die Bedeutung von seiten des Subjektes, und so kann von dem, was nicht ist, wirklich das Sein genommen werden. Nun gehört aber das Verneinen zu der Zusammensetzung, welche dem Subjekte und dem Prädikate gemeinsam ist. Also hat diese, da sie von seiten des Subjektes ein Nichts empfängt, die Bedeutung eines Nicht-Seienden; von seiten des Prädikates aber empfängt diese Zusammensetzung wirklich ein Etwas, und deshalb nimmt sie auf Seite des Subjektes das Wesen eines Dinges und die Eigenschaft eines Subjektes weg: aber bezüglich des Prädikates entfernt sie nicht das Wesen eines Seienden, sondern nur dessen Innewohnen. Wenn sie aber sagen, die konträren Bestimmungen seien gleichzeitig gefafst falsch, die kontradiktorischen aber nicht, so trifft das bei den Aussagesätzen wegen der Zeichen zu, die bei dem konträren Gegensatze auf jeder Seite allgemein sind, nicht aber beim kontradiktorischen, wo das nur bei einer Seite der Fall ist. Wenn nämlich ein Prädikat einem Subjekte nicht mit Notwendigkeit innewohnt, so kann es auch nur falsch von ihm der Allgemeinheit nach ausgesagt oder geleugnet werden, und deshalb tritt die in solchen Aussagen

[1] Wenn man z. B. sagt: Petrus non est visivus, so haben wir als das, was nichts ist, die caecitas. Damit wird nun nicht verneint, dafs etwas real Seiendes sei; sondern verneint, dafs die caecitas ein real Seiendes sei. So haben wir die Wahrheit oder Falschheit der Aussage mit Rücksicht auf das Sein oder Nicht-Sein, d. h. den respectus metaphysicus.

[1a] Der Urtext gibt denselben Sinn in negativer Fassung: Was nicht ist, kann auch nicht negieren.

[2] d. h. einen negativen Satz nicht bewirken kann.

[3] Die Sache wird am besten an einem Beispiel klar. Wenn man sagt: „Petrus non est visivus“, so ist die Möglichkeit dieser Verneinung nur durch die Realität der Form der visio gewonnen. Wäre in dem non esse visivum total ein Non-Ens enthalten, von irgend einer denkbaren Realität gar nicht die Rede, so könnte dieses Non-Ens auch überhaupt keine Verneinung bewirken, weil in jeder Verneinung, wie Thomas bemerkt, ein Etwas negiert wird. Thomas sagt drastisch: Nur das nicht-Nichts, das Etwas, läfst sich vom Subjekte entfernen.

vorliegende Falschheit deshalb ein, weil als Subjekt von konträren Bestimmungen Etwas hingestellt wird, was nicht an und für sich, sondern nur in einer Beziehung Subjekt ist, was jedoch nicht ganz nach sich selbst, so oder so benannt werden kann. Und deshalb liegt die Falschheit auf seiten des Subjektes und nicht auf seiten der konträren Bestimmungen, und deshalb wird sie durch das Setzen der Zeichen veranlaſst: die Zeichen müssen aber bei den Subjekten stehen. Wenn aber nur die Natur der konträren Bestimmungen selbst, zwischen denen ein Gegensatz ist, in Betracht gezogen wird, so wird eine Gleichzeitigkeit in der Falschheit nicht vorliegen. Wenn nämlich das Subjekt genommen wird, wie es von Natur konträren Bestimmungen unterliegen muſs, z. B. der Körper, so ist es unmöglich, gleichzeitig von ihm eine der konträren Bestimmungen falscher Weise zu bejahen und zu verneinen: z. B. wenn ein Mensch als Subjekt des Gesund- und des Krank-Seins genommen wird, so ist die Behauptung der einen von den konträren Bestimmungen gleich mit der Verneinung des Satzes, der eine Behauptung der anderen konträren Bestimmung ist, und deshalb sind diese Aussagen nicht zugleich wahr und falsch, gerade sowenig wie zwei kontradiktorische Aussagen, die schlechthin vorliegen. Wenn also eine Bestimmung bei konträrem Gegensatz gegeben ist, so muſs man erwägen, ob sie vom Subjekte oder von den Gliedern herrühre. Wenn sie von den Gliedern herrührt, so muſs sie einem an und für sich existierenden Gegensatz zugesprochen werden; wenn sie aber vom Subjekte stammt, so ist nur ein auſserwesentlicher Gegensatz da, und deshalb geschieht es dann, daſs zwei konträre Aussagen gleichzeitig falsch sind wegen des Subjektes der Aussage, nicht aber wenn man die gegensätzlichen Glieder ins Auge faſst. Und deshalb[1] ist es einleuchtend, daſs, wenn eines der Glieder von einem Subjekte geleugnet wird,[2] wie z. B. das weiſs sein, die Verneinung selbst etwas voraussetzt, von dem das weiſs sein entfernt wird, nämlich das Subjekt, und ebenso etwas, das entfernt wird. Bei dem in schlechthinigem kontradiktorischen Gegensatze Stehenden hingegen wird nicht etwas als Subjekt supponiert, da bei ihm ein Mittleres nicht vorkommt, wie gesagt worden ist. Bei den Dingen des Gegensatzes des Bezogenseins ist jedoch keine Umwandlung, wohl aber folgt das Bezogensein selber bisweilen auf eine Umwandlung, wie es ja Verhältnisse des Bezogenseins gibt, die auf ein Werden der Dinge naturgemäſs folgen. In anderen Genera hingegen, auf

[1] nach den gepflogenen Erörterungen.
[2] nämlich bei dem im weiteren Sinne kontradiktorischen Gegensatz.

denen sich das Bezogensein aufbaut, gibt es entweder eine Umwandlung zwischen den Gliedern selbst, und so existiert das Bezogensein zwischen dem Sein und Nicht-Sein, und das gehört zum Genus der Substanz,[1] oder das Genus selbst besteht in einer Umwandlung, wie Handeln und Leiden zeigen. Die Umwandlung hat aber viele Species, wie in den Büchern von der Physik gezeigt wird, aber die Bewegung, die eine Species ist, existiert blofs in einem dreifachen Genus, wie an besagter Stelle gezeigt wird. Und das so bezüglich der vier Gegensätze Gesagte soll uns genügen!



NOCH EINMAL A. BULLINGERS CHRISTLICHER HEGEL UND HEGELSCHER ARISTOTELES.[2]

Von Dr. M. GLOSSNER.

Wäre nicht der Vorgang A. Bullingers für eine gewisse, gewöhnlich als **theosophisch** bezeichnete Richtung, die das Unmögliche anstrebt und Theismus und Pantheismus oder, um die Worte der hl. Schrift zu gebrauchen, Christus und Belial zu verbinden und zu „versöhnen“ sucht, **typisch**, so würde ich die neueste, angeblich „letzte“ Kundgebung desselben unbeachtet lassen, da auf eine Verständigung doch nicht zu rechnen ist. Als ein solcher typischer Vorgang aber bietet er die erwünschte Gelegenheit, jenen Versuch in seiner ganzen Nichtigkeit und Erfolglosigkeit aufzuzeigen, indem das Beispiel B.s beweist, dafs derselbe, um sich einen wissenschaftlichen Anstrich zu geben, genötigt ist, zu den sophistischen Künsten der Hegelschen Logik und Dialektik seine Zuflucht zu nehmen.

Der Prüfstein für die Christlichkeit eines philosophischen Systems liegt in seinem Schöpfungsbegriff. Ein falscher Schöpfungsbegriff führt konsequent zu einem unreinen Gottesbegriff. Dies gilt zweifellos von der Bullingerschen Annahme eines Gott und der Welt gemeinsamen Urgrundes, einer passiven Potenz in Gott, welche die Grundlage der Schöpfung bilden soll.

In diesem Sinne fafst B., wie er in seiner neuesten Lukubration ausdrücklich zugesteht, das Schaffen aus nichts: „Die

[1] Nach dem im 4. Kap. über den Schöpfungsakt Gesagten.

[2] A. Bullinger, Mein letztes Wort gegen den Neuscholastiker Dr. M. Glofsner. München, Ackermann, 1899.

schaffende Allmacht bedarf so keines ihr von aufsen gegebenen Stoffes, schafft aus nichts, welches Schaffen aus nichts allerdings ein Schaffen aus Nichts = Sein im Sinne Hegels ist" (S. 5). Dieses Nichts = Sein, dieses Sein = Nichts sei nichts anderes als die in Gott gegebene Möglichkeit der Schöpfung, das *δυνάμει ὄν* des Aristoteles (a. a. O.), d. h. also eine reale und zugleich passive, bestimmbare Potenz, analog der materia prima des Aristoteles und der Scholastiker, die jedoch von diesen keineswegs in Gott und in Geistwesen, sondern nur in den Körpern (zunächst den sublunarischen) angenommen wird. Wenn B. von diesem *δυνάμει ὄν* weiter sagt: „aus welchem Sein in Wirklichkeit hervorgehen kann: in welchem Hervorgehen der zuvor im *δυνάμει ὄν* latent gegebene Widerspruch von Sein und Nichtsein sich aktuell zeigt", so trägt er in den aristotelischen Begriff der realen Möglichkeit ein fremdes Hegelsches Moment, die Identität von Sein und Nichtsein, den Widerspruch ein: ein Umstand, auf den wir zurückkommen werden.

Gegen diesen Schöpfungsbegriff haben wir unter anderem eingewendet, dafs er zur Vermischung von Zeugung und Schöpfung in Gott führe. Denn wenn auch die vom Dogma gelehrte Zeugung keineswegs auf einer in Gott vorhandenen bestimmbaren Potenz beruht, da sie durchaus geistig und im Sinne eines Gegensatzes von Akt zu Akt gedacht werden mufs: so ist doch einleuchtend, dafs in der Annahme B.s die Welt als ein aus Gottes Wesen und Substanz hervorgebrachtes Produkt, gewissermafsen als Sohn Gottes erscheint.

Was weifs nun unser Jünger Hegels darauf zu erwidern? „Aus sich, nicht aus seiner unendlichen Kraft setzt der ewige Vater seinen Eingebornen als Wirklichkeit, nicht als entwicklungsbedürftige Anlage" (S. 6). Wie wenig ernst diese Versicherung zu nehmen ist, zeigt die unmittelbar darauf folgende Preisgabe der „Einfachheit und Unveränderlichkeit" (B. setzt hinzu: der Neuscholastiker) Gottes, sowie die Annahme einer allerdings „ewig aufgehobenen und ewig sich aufhebenden Endlichkeit" in Gott (S. 8).

Der Personenunterschied in Gott impliziert nach der Auffassung B.s „Endlichkeit", offenbar in Gemäfsheit des pantheistischen Grundsatzes: determinatio est negatio, ferner auch Zusammensetzung und Veränderlichkeit, daher die Leugnung der angeblich „abstrakten" Einfachheit, Unveränderlichkeit und Unendlichkeit Gottes, an deren Stelle die „konkrete", die Endlichkeit u. s. w. als aufzuhebende und aufgehobene Momente enthaltende Unendlichkeit treten soll. Wer wird sich indes heutzutage noch

durch die dialektischen Kunstgriffe der Hegelschen Logik täuschen lassen? Möge doch der verspätete Hegelianer in Dillingen mit dem schlechten Wortspiel des Aufhebens als Wegnehmen und zugleich Bewahren nicht soviel Aufhebens machen! Was Hegel für einen Beweis metaphysischer Feinheit der deutschen Sprache ausgab, um sein absurdes Sophisma von Bestimmungen, mit denen es „kein Ernst“ ist, durch die Autorität des Sprachgenius zu stützen, ist nichts weiter als ein Fall der Beschränktheit der Sprache, die sich sinnlicher Vorstellungen bedient, um Abstraktes, Geistiges auszudrücken, im vorliegenden Falle des sinnlichen Aufhebens für das abstraktere Bewahren, weshalb die Tendenz der fortschreitenden Sprachbildung dahin geht, die ursprüngliche Bildlichkeit zu verdunkeln und das bildliche Wort auf die Stufe des Zeichens herabzusetzen. Oder wer denkt bei dem Worte quinque noch an das etymologisch verwandte pugnus, Faust?[1]

Daher ist auch mit der sophistischen Wendung, Potenzialität sei in Gott nur als aufzuhebendes oder aufgehobenes Moment, schlechterdings nichts ausgerichtet und der Widerspruch bleibt bestehen, dafs ein und derselbe Grund, der in den Geschöpfen bestimmbar ist, in Gott absolute Bestimmtheit — actus purus — sein soll.

Darnach beurteile man den Wert der Bullingerschen Versicherung, dafs „der an und für sich (?!) über alle Potenzialität erhabene, ewig Wirkliche, keiner Veränderung unterliegende ‚erste Beweger‘ aus seiner unendlichen Kraft die Welt setzt, in seiner unendlichen Kraft als Möglichkeit Gegebenes als Wirklichkeit setzt, so dafs wir nach dem Apostel Paulus, wenn auch nicht in dem Sinne wie der Eingeborne des Vaters, so doch immerhin Gottes Geschlecht sind“.

Dafs der hl. Paulus an der angeführten Stelle (Act. 17, 28) die Gottverwandtschaft des menschlichen Geistes im pantheistischen Sinne Hegels verstehe, dafür müfste der Beweis erst geführt werden. Die angebliche Unveränderlichkeit einer Gottheit aber, die den G r u n d ihres Seins mit den Geschöpfen gemein hat, steht sowohl mit der einige Zeilen vorher von B. selbst ausgesprochenen Konzession, Gott müsse auf Einfachheit und Unveränderlichkeit verzichten, im Widerspruch, als auch ist sie innerlich unmöglich; denn was in den Geschöpfen Grund der Bewegung und Veränderlichkeit ist, kann, wie gesagt, nicht in

[1] Oder bei: (ich) bin an das Wachsen (sanskr. bhû, gr. *φύω*). Bezüglich des Zusammenhanges der Benennung der Fünfzahl mit der Hand (Faust) vgl. Fürst, Hebr. und Chald. Handwb. s. v. חָמֵשׁ.

Gott reine Aktualität sein. Daher B.s Meister Hegel das Wesen Gottes vielmehr in die Bewegung, d. h. den Übergang von der Einheit in die Vielheit und den Rückgang der Vielheit in die Einheit, die Selbstvermittlung der Idee durch Natur und endlichen Geist zum absoluten Geiste setzt. Denn wenn auch einzelne Aussprüche Hegels der von B. gegebenen theosophischen Deutung günstig zu sein scheinen, so spricht doch der Gesamtgehalt seiner Lehren für jene Auffassung, die im Hegelschen System nichts anderes als die Auflösung alles festen Seins in einen dialektischen Prozefs, einen logischen Formalismus ersieht. Daraus erklärt sich auch die Spaltung der Schule in eine Rechte und eine Linke, indem jene sich an theosophische, theistische Anklänge hielt, diese aber den formalistischen und atheistischen Charakter betonte und den naturalistisch-materialistischen Gehalt derselben aus den logischen Formeln herausschälte.

Mein Gegner fährt anknüpfend an eine von mir (Jahrb. XII. S. 468) gemachte Bemerkung fort: „Ob dieses die Lehre der beiden Philosophen (Aristoteles und Hegel) vom Widerspruch als zwei verschiedene qualitative Seinsbestimmtheiten voraussetzenden Blödsinns (!) von mir heimgeschickt, erklärt Gl. jetzt jene seine Erwiderung als eine scherzhafte.“ Ob dieser Satz einen Sinn oder einen Blödsinn enthält, mag der Leser beurteilen; für mich enthält er den Beweis, dafs B. den „Scherz“ nicht verstanden hat, obgleich ich an der citierten Stelle ausdrücklich erklärte, dafs das von mir scherzhaft gemeinte Argument nur die Applikation eines von Hegel selbst in allem Ernste allgemein zum Beweise für seine Identifizierung der Gegensätze gebrauchten Argumentes sei, indem er daraus, dafs das Eine (aliud) gegen das Andere (aliud) selbst ein Anderes sei (aliud = aliud), schliefst, dafs beide dasselbe seien.

Da diese Identifizierung der Gegensätze, die einen Hauptsatz der Hegelschen Logik bildet, dem Aristoteles vollkommen fremd ist, und überdies der griechische Philosoph das erste Sein als reine Wirklichkeit bestimmt, während dagegen Hegel die Identität von Sein und Nichtsein der Dialektik seiner absoluten Idee zu Grunde legt, so ist über B.s Behauptung, dafs Aristoteles über den Widerspruch dasselbe lehre wie Hegel, kein weiteres Wort zu verlieren. Wer für solche principielle Unterschiede blind ist, mit dem ist überhaupt nicht zu streiten. An die Stelle des aristotelischen Begriffs der durch ein Wirkliches zu aktuierenden Potenz setzt eben Hegel den Begriff der sich selbst verwirklichenden Potenz, der absoluten Bewegung. Was ich über den Unterschied der beiderseitigen Lehren sagte (bei B. S. 6 f.), ist

demnach weder ein „qui pro quo“, noch enthält es „kuriose Vorstellungen“.

Wenn dann B. auf meine Bemerkung, ein Gott mit der Welt gemeinsamer Urgrund sei wesentlich Potenzialität, Bestimmbarkeit, erwidert, das sei Unsinn, da ein ewig bestimmter und damit aktualisierter Urgrund unmöglich Bestimmbarkeit sein könne, so gebe ich den „Unsinn“ zu, nur liegt er auf seiten meines Gegners, der ein und dieselbe Potenz in den Geschöpfen bestimmbar, in Gott aber absolute Bestimmtheit, reinen Akt sein läfst. Auf Hegel fällt dieser Unsinn wenigstens nicht zurück, da er in Wahrheit doch nur den ewigen Prozefs, das absolute Werden annimmt. Jener „Unsinn“ ist vielmehr ein Prärogativ der theosophischen Wendung, die mein Gegner dem Hegelschen Panlogismus gibt.

Nach S. 8 soll das eine Sein, resp. die eine Substanz der Neueren nichts anderes als die „unendliche Substanz“ der Scholastiker sein, die Differenz komme erst herein durch die von B. als Phantasterei, als Unmöglichkeit erklärte Position der Neuscholastik, wornach die Welt werden soll durch die Macht, nicht aus der Macht Gottes. Nein, H. Bullinger, und abermals nein! Die Scholastiker kennen jenes eine Sein nicht, auch Aristoteles kennt es nicht; vielmehr anerkennen sie eine Vielheit des Seins, führen sie aber auf eine einheitliche schöpferische Ursache zurück, die sich im Schaffen als thätige Kraft, nicht aber zugleich als bestimmbarer Stoff verhält. Auch die Lehre des Aristoteles liegt in dieser Richtung, und gesetzt, es sei ihm der strenge Schöpfungsbegriff unbekannt geblieben, so dürfte man ihm doch nicht die monistische Auffassung B.s zuschreiben, sondern müfste ihm vielmehr Dualismus zum Vorwurf machen trotz aller Versicherung von „des Aristoteles Erhabenheit über allem Dualismus“ seitens meines Gegners. Denn erklärt man mit Aristoteles und der Scholastik, wie man, um nicht in den Hegelschen Widerspruch eines sich selbst verwirklichenden Seins zu verfallen, vernünftigerweise mufs, das erste Sein als reinen Akt, so ist es schlechterdings unmöglich, dafs dieses erste Sein in der Hervorbringung anderen, endlichen Seins sich anders als thätig verhalte. Die „Phantasterei“ liegt also, mag sich mein Gegner drehen und wenden, wie er will, auf der Seite derjenigen, die das erste Sein einerseits als absolute Bestimmtheit erklären und andererseits sich doch wieder in der Schöpfung wie ein Substrat und eine bestimmbare Potenz verhalten lassen.

Im folgenden (S. 8 ff.) kommt B. auf die angeblich von Aristoteles gelehrte sachliche Priorität der Gattung zurück. Er

erklärt hier, dafs er selbst keineswegs dem extremen Realismus huldige, hebt aber durch gesperrten Druck den Satz hervor: „Die vegetative, die sensitive, die intellektive Seele sind Seelen; die Seele ist die den Arten zu Grunde liegende, in ihnen sich entfaltende Gattung, in der die Unterschiede gesetzt werden" (S. 10). Soll die Meinung sein, dafs dieser Satz die Ansicht des Aristoteles wiedergebe, so täuscht sich mein Gegner; enthält er aber die eigene Ansicht desselben, so huldigt er trotz alledem einem extremen Realismus, der übrigens von dem logischen Idealismus seines Meisters Hegel schlechterdings unzertrennlich ist, indem dieser die logische mit der realen Ordnung identifiziert, während derselbe extreme Realismus schon aus dem Grunde dem griechischen Philosophen fremd ist, weil dieser beide Ordnungen, die logische und metaphysische, sorgfältig unterscheidet. Will B. den extremen Realismus vermeiden, so kann er das, solange er an seinem Monismus festhält, nur auf Kosten der Konsequenz.

Hinfällig ist die Unterscheidung eines eminenten Gattung- und Artseins Gottes vom formellen Gattung- und Artsein (S. 11). Weder thatsächlich noch im Sinne des Aristoteles ist Gott eminenter Gattung; vielmehr mufs man im Sinne des Stagiriten, der dem eleatischen Seinsbegriff den Grundsatz: *τὸ ὄν· λέγεται πολλαχῶς* entgegensetzt, mit den Scholastikern sagen, dem Unendlichen und dem Endlichen komme das Sein nur im analogischen Sinne zu. Wie aber das göttliche Sein zum kreatürlichen in keinem Sinne sich als Gattung verhält, so auch nicht als Substanz zum Accidens, worauf der Satz des Gegners hinausläuft, die Substanzialität der Einzelwesen habe ihren „Träger" und ihre Gewähr in Gott: ein qui pro quo, um mit B. zu reden; denn ist Gott selbst „Träger" der Einzelwesen, so sind diese nicht Substanzen, sondern Accidenzien, Modi der einen Substanz, wie der ehrliche Pantheist Spinoza ausdrücklich gelehrt hat.

Dafs Aristoteles das Objekt der Metaphysik anders bestimme als Hegel, gesteht B. zu, fragt aber, ob er irgendwo gesagt habe, dafs Aristoteles und Hegel in allen Einzelheiten übereinstimmen? (S. 14). Hierauf erwidere ich: In der verschiedenen Auffassung des Verhältnisses von Logik und Metaphysik dokumentiert sich die Verschiedenheit des beiderseitigen Gottesbegriffs. Für Aristoteles ist das reale Sein Gegenstand und Gott als actus purus Ziel der Metaphysik, für Hegel aber sind Logik und Metaphysik eins und dasselbe, daher ihr Gegenstand der gleiche, nämlich die im logischen Begriffe latente absolute Idee, der dialektisch sich entfaltende Inbegriff der Vernunftideen, den Hegel mifsbräuchlich „Gott" nennt.

Bezüglich der aristotelischen Nuslehre meint B., der Alt- und Neuscholastik „heimgeleuchtet" zu haben (S. 14). Gönnen wir ihm die Freude! Da er nichts Neues beibringt, kann ich mich mit der sachlich entscheidenden Bemerkung begnügen, dafs auch in dieser Frage der Gegensatz zwischen Hegel und Aristoteles scharf zu Tage tritt, indem beide das psychologische Verhältnis von Akt und Potenz analog dem metaphysischen auffassen. Aristoteles setzt eine vom menschlichen Geiste unabhängige intellegible Ordnung voraus, für die sich der Verstand aufnehmend, passiv verhält; aus diesem Grunde schreibt er, da jene Ordnung nicht, wie nach Platon, über, sondern in den Dingen existiert, der Seele ein Vermögen der Abstraktion zu, durch welches das potenziell Intellegible zum actu Intellegiblen erhoben wird. Dagegen bildet nach Hegel das Intellegible die Substanz des denkenden Geistes selbst; an die Stelle der aristotelischen Transcendenz tritt bei Hegel die absolute Immanenz.[1]

Was überhaupt das Verständnis der Hegelschen Philosophie betrifft, so glaubt B. dem Neuscholastiker gründlich heimgeleuchtet zu haben (S. 15). Nun, wie wäre es, H. B., wenn der Neuscholastiker ebenfalls der Meinung ist, Ihnen gründlich heimgeleuchtet zu haben? Behauptung stände hier gegen Behauptung. Gesetzt nun, wir würden beide an das gegenwärtig in der Philosophenrepublik herrschende Urteil über den wahren Sinn und das wahre Verständnis der Hegelschen Philosophie appellieren, so dürfte derjenige, der aufser Ihnen noch den christlichen Charakter derselben verficht und den Hegelschen Prozefs mit seiner Dreiheit der Momente noch als den getreuen wissenschaftlichen Ausdruck der christlichen Trinität anerkennt, auch mit der Laterne nicht zu finden sein.

B. führt einige Stellen an, die einen Schein von Transcendenz Gottes ausdrücken, seine wirkliche Transcendenz aber aufheben; denn der Hegelsche Gott vor der Weltschöpfung ist nichts anderes als die Idee in ihrer völligen Abstraktheit, im reinen Elemente des Gedankens, der ohne den Trennungs-

[1] Der aristotelischen Lehre gibt klaren und bündigen Ausdruck Albert der Grofse: „Ad id quod quaeritur, secundum quid phantasma movet intellectum possibilem? Dicendum, quod secundum naturam universalis, quae est in ipso, licet non sit in eo ut universalis, sed ut particularis, et propter hoc phantasma movens est in potentia movens respectu intellectus agentis: et haec natura, quae est in particulari, per actum agentis efficitur actu universalis in intellectu possibili." S. de Creaturis p. II. qu. 55 v. fin.



schmerz des Andersseins wahre Wirklichkeit nicht zukommt; denn „ohne Welt ist Gott nicht Gott“.

Nicht undeutlich zählt Hegel (W. W. Bd. VI. S. 172) Gott unter die „Sachen“, gegen welche die Philosophie gleichgültig mache, ob sie sind oder nicht sind. Begreiflich; denn alles feste Sein ist für Hegel „Sache“, die mit dem Prozefs, dem wahrhaft Unendlichen nicht vereinbar ist. Das wahrhaft Seiende ist die ewige Bewegung.

Auf S. 16 glaubt B. „für alle Vernünftigen, nur nicht für einen Neuscholastiker absolut deutlich“ gesagt zu haben, dafs die von ihm gelehrte Willensfreiheit Freiheit von innerer Notwendigkeit sei. Trotzdem erlaubt sich der Neuscholastiker eine weitere Frage, wie diese Freiheit mit dem wenn auch noch so gescheiten Monismus B.s (denn das von ihm gebrauchte Wort vom „dummen Monismus“ trifft ja auf den seinen nicht zu) vereinbar sei. Der konsequente, ehrliche Monismus kennt keine menschliche Freiheit. Er sagt mit Lichtenberg: es denkt, es will in mir, nicht ich denke, ich will.

Die angeführte Stelle, in welcher Hegel den Gott des vorstellungsmäfsigen Bewufstseins zu den „Sachen“ zu rechnen scheint, wirft zugleich ein Licht auf die „Ehrfurcht“, die B.s Lehrmeister für das Göttliche beseelte (S. 19). An schwülstigen Stellen, in denen Hegel die Erhabenheit seines Göttlichen preist, fehlt es gewifs nicht. Heutzutage aber dürfte es nur wenige mehr geben, die über den wahren Wert jenes Schwulstes im Zweifel sind.

Hegels Philosophie mit ihrem mühsam verhüllten Atheismus (den allerdings B. nicht zugestehen will) soll zugleich deutsch und allgemein menschlich sein in dem Sinne einer „von den Deutschen betriebenen allgemein menschlichen Philosophie“ (S. 19). Sie ist aber weder das Eine noch das Andere, auch nicht, wenn man die schlecht begründete theosophische Deutung acceptieren wollte, die ihr von B. gegeben wird. Sie ist nicht allgemein menschlich, denn, um uns des bekannten Ausdruckes Tertullians zu bedienen, die anima humana naturaliter christiana kennt weder den weltimmanenten Pseudogott des naturalistischen Pantheismus noch den Transcendenz und Wesensimmanenz verbindenden Gott der Theosophie. Sie ist aber ebensowenig deutsch, wenn nicht etwa die paar zerstreuten Anhänger, die Hegel noch zählt, die privilegierten Repräsentanten des Deutschtums bilden sollen.

Endlich deutet der Gegner den Vergleich der Scholastik mit dem totgeglaubten Löwen dahin, dafs ich an die Zeit denke,

„wo man kirchlich wieder schmoren" werde können (a. a. O.). Beruhigen Sie sich, Herr Professor! Das Wiederaufleben der Scholastik wird sich nicht durch Feuer und Schwert, sondern durch die Macht der Wahrheit und echter Wissenschaft fühlbar machen, nicht durch den Feuerschein des Scheiterhaufens, sondern durch das Licht des Geistes, vor dem die Sophisten, die, wie Hegel, Schopenhauer, Pantheisten und Materialisten, das Nichts und die Finsternis zum „Urgrunde" des Seienden machen, beschämt zurückweichen müssen.

DIE ERHEBUNG DES MENSCHEN ÜBER SEINEN NATÜRLICHEN STAND

mit besonderer Rücksicht auf ihre absolute Übernatürlichkeit und ihr Verhältnis zur menschlichen Natur.

Nach der Kirchenlehre dargestellt von Dr. PAULUS RAWSKI.

Die Lehre der katholischen Kirche über den übernatürlichen Charakter der Erhebung des Menschen, sowie über ihr Verhältnis zu seiner Natur ist schon beinahe allseitig ausgebildet worden. Dennoch kann man nicht verhehlen, dafs sich in manchen Hand- und Lehrbüchern der katholischen Dogmatik noch eine Unklarheit oder wenigstens eine Ungenauigkeit des Ausdruckes in gewisser Hinsicht wahrnehmen läfst. Auch ist in den letzten drei Decennien, soviel wir wissen, in Deutschland keine Monographie erschienen, welche sich speciell mit der systematischen Darstellung der betreffenden Kirchenlehre befafste. Wir wollen nun einen Versuch machen zu einer zusammenhängenden Darlegung der kirchlichen Lehre über die absolute Übernatürlichkeit der Erhebung des Menschen und mithin zu einer gewissen Klärung der katholischen Begriffe einen Beitrag liefern. Wir verstehen aber unter dem absolut Übernatürlichen, um uns kurz zu fassen, dasjenige, was eine Wirkung Gottes ist, die nicht nur über alle Kräfte der geschaffenen Natur (das erste wesentliche Merkmal), sondern auch über alle Ansprüche und Bedürfnisse der Natur, d. h. über alles, was erfordert wird, damit das Geschöpf in seiner Art vollkommen sei (das zweite Merkmal), erhaben ist. In dem Sinne ist das Übernatürliche ein bonum absolute indebitum ac gratuitum.

In der Erhebung des Menschen sind zwei Momente zu unterscheiden: 1. das Endziel, zu dem der Mensch erhoben worden ist, 2. die Ordnung der Güter, welche für die Erstrebung desselben Gott verliehen hat. Deshalb fällt uns die Aufgabe zu, die Übernatürlichkeit beider darzuthun. Zu dem Zwecke kann man einen doppelten Weg einschlagen. Man kann entweder das thatsächliche Endziel des Menschen ins Auge fassen und aus seiner Übernatürlichkeit die Übernatürlichkeit der zu seiner Erreichung notwendigen Mittel folgern, oder umgekehrt, man kann den Stand, in welchem sich der Mensch thatsächlich befindet, in Betracht ziehen und aus seinem übernatürlichen Charakter auf die Übernatürlichkeit des diesem Stande entsprechenden Endzieles schliefsen. Wir wollen beide Methoden verfolgen und zuerst die erstere; denn gerade am thatsächlichen Endziele des Menschen läfst sich der schlechthin übernatürliche Charakter seiner Erhebung über den natürlichen Stand am sichersten und klarsten nachweisen.

I.

Über die absolute Übernatürlichkeit des thatsächlichen Endzieles des Menschen.

Obwohl die Bestimmung des Menschen zu dem übernatürlichen Endziele von Anfang an bestand, — wir reden hier von seinem sekundären Endziele d. h. von seiner endgültigen Glückseligkeit —, so wurde sie doch erst in der christlichen Offenbarung ganz klar und entschieden ausgesprochen. Die Menschwerdung des Gottessohnes hatte den Zweck, dem Menschen die Erreichung seines Endzieles wieder möglich zu machen. Dasselbe bezeichnet Christus als das ewige Leben. Joh. III. 16: Sic enim Deus dilexit mundum, ut Filium suum unigenitum daret, ut omnis, qui credit in eum, non pereat, sed habeat vitam aeternam. Cf. Joh. VI. 47. X. 28. Matth. XXV. 46. Es wird auch einfach das Leben genannt. I. Joh. IV. 9: In hoc apparuit charitas Dei in nobis, quoniam Filium suum unigenitum misit Deus in mundum, ut vivamus per eum. Cf. Joh. XX. 31. Matth. VII. 14. Und dieses Leben ist nicht irgend eine ewige Fortdauer des irdischen Lebens, sondern etwas ganz anderes und Höheres. Indem Christus ein Idealbild des messianischen Reiches auf Erden zeichnet, entwirft er zugleich das Bild seiner ewigen Vollendung in den acht Seligkeiten der Bergpredigt (Matth. V. 3—12). Demnach machen den Inhalt des ewigen Lebens aus: die Herrschaft mit Gott (Luc. VI. 20: vestrum est regnum Dei), Besitz, Trost, Sättigung, Liebe, Gottschauung (V. 8: Beati, qui

mundo sunt corde, quoniam ipsi Deum videbunt), Gottessohnschaft und eine übermäſsige Vergeltung im Himmel (Matth. V. 12: Gaudete et exultate, quoniam merces vestra copiosa est in coelis). Mit dem Begriffe des ewigen Lebens (vita aeterna) fällt der Begriff des Heiles (salus) zusammen. Joh. III. 17: Non misit Deus Filium suum in mundum, ut iudicet mundum, sed ut salvetur mundus per ipsum. Matth. XVIII. 11: Venit Filius hominis salvare, quod perierat. Cf. Luc. XIX. 10. Das Wort salus bedeutet an manchen Stellen gerade des Neuen Testamentes die Rettung von der Strafe, die bei der Wiederkunft Christi den Unbuſsfertigen bevorsteht, also die Sicherheit vor dem zukünftigen Zorne, aber vorwiegend bezeichnet es die positive von Christus gebrachte Segenspendung: eine absolute Förderung und Bereicherung des Lebens. Sonst würde sich der Ausdruck salus nicht dazu eignen, in Neuen Bunde an die Spitze gestellt zu werden. Die Bestimmung zum ewigen Leben, zum Heile, enthält zugleich den Beruf zu einer thätigen Erstrebung und Erwerbung desselben. Matth. XIX. 17: Si vis ad vitam ingredi, serva mandata; VII. 21: Non omnis, qui dicit mihi: Domine, Domine, intrabit in regnum coelorum, sed qui facit voluntatem Patris mei, qui in coelis est, ipse intrabit in regnum coelorum. Daſs thatsächlich die Menschen durch Befolgung des Gotteswillens zu ihrer Vollendnng gelangen werden, dafür bürgt uns das Wort Christi. Joh. V. 29: Et procedent hi, qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt, in resurrectionem iudicii. Matth. XXV. 46: Ibunt hi in supplicium aeternum, iusti autem in vitam aeternam. Somit hat Christus selbst das Ziel und Ende des Menschen seinem Wesen und seiner Thatsächlichkeit nach zwar in allgemeinen Umrissen, aber doch allseitig bestimmt.

Die Apostel Paulus und Johannes haben die Lehre Christi von der Endbestimmung weiter entwickelt. Der erstere hebt hervor, daſs das ewige Leben in der Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht bestehen wird. I. Cor. XIII. 12: Videmus nunc per speculum in aenigmate: tunc autem facie ad faciem. Nunc cognosco ex parte, tunc cognoscam sicut et cognitus sum. Derselbe Apostel bezeichnet das ewige Leben sogar als Anschauung Gottes. Hebr. XII. 14: Pacem sequimini cum omnibus et sanctimoniam, sine qua nemo videbit Deum. Daraus können wir schlieſsen, daſs nach dem hl. Paulus die visio Dei entweder die Substanz selbst der himmlischen Seligkeit, oder wenigstens ein wesentliches Moment derselben ausmacht. Der hl. Johannes geht noch weiter, indem er lehrt, das

ewige Leben werde ein Leben in Gottähnlichkeit sein, und als Wurzel dieser Ähnlichkeit mit Gott nennt er die Anschauung Gottes in seiner Wesenheit, „wie er ist“. I. Joh. III. 2: Charissimi nunc filii Dei sumus et nondum apparuit, quid erimus. Scimus, quoniam cum apparuerit, similes ei erimus: quoniam videbimus eum, sicuti est.

Weil nun die unmittelbare und klare, mithin vollkommene Erkenntnis Gottes ihrer Natur nach die Verwandlung des Menschen in das Bild Gottes, also die Teilnahme an der göttlichen Natur, an der Herrlichkeit und Seligkeit ihres Lebens, zu ihrer notwendigen Folge hat, glaubte die mittelalterliche Theologie zum Schlusse berechtigt zu sein, das Endziel des Menschen, d. h. seine vollkommene Glückseligkeit, bestehe in der unmittelbaren Anschauung Gottes von Angesicht zu Angesicht. Das Wort des Herrn: Haec est autem vita aeterna: ut cognoscant te, solum Deum verum, et quem misisti, Jesum Christum (Joh. XVIII. 3), bildete für den hl. Thomas den Beweis, dafs die Anschauung Gottes nicht blofs einen Bestandteil, sondern das Wesen der himmlischen Seligkeit ausmachen werde. J. Schwane (Dogmengeschichte III. B. S. 469) gibt den diesbezüglichen Vernunftbeweis des hl. Lehrers folgendermafsen wieder: „Die Erkenntnis ist nach ihm die erste und höchste Kraft des Menschen, wodurch er sich specifisch von allen materiellen Geschöpfen unterscheidet. Die Erfüllung und Vollendung dieser Kraft wird daher auch das Wesen der Seligkeit ausmachen. Aufserdem kann das Endziel des Menschen und des reinen Geistes nur der vollkommenste Besitz des höchsten Gutes sein, nach welchem wir hier auf Erden mit unserem freien Willen streben. Der geistige Besitz kommt aber nicht durch den Willen, sondern nur durch die vollkommenste Erkenntnis oder durch die Anschauung zu stande; der Wille an sich geht auf die Aneignung des noch zu erlangenden höchsten Gutes oder auf den Genufs des bereits in Besitz genommenen, kann daher auch den Besitz des höchsten Gutes in der Anschauung desselben als Endziel verfolgen und geniefsen.“

Die „visio beatifica“ wurde nun in der scholastischen Theologie zu einem Kunstausdrucke für die übernatürliche Endbestimmung der vernünftigen Kreatur.

Als die Verhältnisse der Zeit es notwendig gemacht hatten, hat sich auch die Kirche durch ihren obersten Lehrer förmlich dafür erklärt, dafs das thatsächliche Endziel des Menschen in der Anschauung Gottes in seiner Wesenheit, dem durch die Anschauung ermöglichten Genusse der göttlichen Wesenheit und folglich in der vollkommenen Teilnahme an der Gott

eigentümlichen Seligkeit und Ewigkeit des Lebens bestehe. Die Bezeichnungen des kirchlichen Sprachgebrauches wie Glückseligkeit (beatitudo), Genuſs Gottes (fruitio Dei), ewiges Leben (vita aeterna), ewige Ruhe (requies aeterna) heben einzelne Momente der als Endziel vorgesteckten Anschauung Gottes hervor. Die Bulle „Benedictus Deus" von Benedikt XII. 4. Cal. Febr. 1336. lehrt über die Anschauung Gottes folgendes: Hac in perpetuum valitura constitutione auctoritate Apostolica diffinimus: quod secundum communem Dei ordinationem animae Sanctorum omnium . . . viderunt et vident divinam essentiam visione intuitiva et etiam faciali, nulla mediante creatura in ratione obiecti visi se habente, sed divina essentia immediate se nude, clare et aperte eis ostendente, quodque sic videntes eadem divina essentia perfruuntur, necnon quod ex tali visione et fruitione eorum animae, qui iam decesserunt, sunt vere beatae et habent vitam et requiem aeternam, et etiam illorum, qui postea decedent, eamdem divinam videbunt essentiam, ipsaque perfruentur ante iudicium generale; ac quod visio huiusmodi divinae essentiae eiusque fruitio actus fidei et spei in eis evacuant, prout fides et spes propriae theologicae sunt virtutes; quodque postquam inchoata fuerit vel erit talis intuitiva ac facialis visio et fruitio in eisdem, eadem visio et fruitio sine aliqua intercisione seu evacuatione praedictae visionis et fruitionis continuata extitit et continuabitur usque ad finale iudicium et ex tunc usque in sempiternum (Denzinger. Enchir. symb. nr. 456). Nachdem der Träger der obersten Lehrgewalt unter Berufung auf diese Gewalt definiert hat, daſs Gott die Engel und Menschen zur Anschauung seiner Wesenheit bestimmt hat (secundum communem ordinationem), ist nicht einzusehen, wie manche Theologen diese Kirchenlehre für eine doctrina ad fidem pertinens, nicht aber für eine doctrina de fide erklären können.

Bevor Benedikt XII. die visio beatifica als Endziel des Menschen bestimmt hatte, wurde von dem allgemeinen Kirchenrate zu Vienne 1311 als Glaubenssatz festgestellt, daſs die Anschauung Gottes nicht durch die Entwicklung der natürlichen Kraft der menschlichen Natur erzielt werden könne, sondern nur durch Erhebung (elevatio) der Natur durch ein Licht der Herrlichkeit (lumen gloriae), d. h. ein von dem Lichte der Vernunft und der Gabe des Glaubens verschiedenes und erhabeneres Vermögen, zu stande komme. Als Glaubenssatz sagen wir, denn unter den Irrtümern der Beguarden und Beguinen, welche als ketzerisch verworfen wurden, lautet der fünfte:

Quod quaelibet intellectualis natura in se ipsa naturaliter est beata, quodque anima non indiget lumine gloriae ipsam elevante ad Deum videndum et eo beate fruendum. (Denzinger. Ench. nr. 403). Allerdings wird der Satz zunächst in der allgemeinen Fassung (quaelibet) verdammt, welche ihm die Irrlehrer gegeben hatten, aber die Fassung des zweiten Teiles zeigt, dafs die Kirche nicht blofs die allgemeine Fassung verurteilen wollte; denn wenn sie dieses hätte thun wollen, müfste es heifsen: quodque nulla anima . . . Und so ist die Verdammung auch stets verstanden worden (Scheben. Handb. d. Dog. II. nr. 706). Das Wort elevante ist ein eigentlicher Kunstausdruck, dessen sich die Theologen bei der Bezeichnung des Übernatürlichen von jeher bedienten. Also ist die Anschauung Gottes „von Angesicht zu Angesicht" wenigstens insofern übernatürlich, als sie durch die Kräfte der menschlichen Natur nicht zu erreichen ist.

Ist aber die visio beatifica auch schlechthin übernatürlich zu nennen? Mit anderen Worten: ist sie auch in dem Sinne übernatürlich, dafs sie über die Ansprüche und Bedürfnisse (exigentia) der menschlichen Natur erhaben, ein donum absolute gratuitum ist?

Es ist einleuchtend, dafs die der Natur eines Wesens entsprechende Vollkommenheit, seine Vollendung, nur in der Ausbildung der in seinen natürlichen Kräften ruhenden Anlagen bestehen kann; dafs also ein Wesen, um selig zu sein, nichts beanspruchen kann, als was zur vollkommenen Entfaltung seiner Anlagen und zur harmonischen Thätigkeit seiner Kräfte notwendig ist oder als solches angesehen werden kann. Hieraus folgt, dafs eine Wirkung Gottes in einem Geschöpfe, die in vollem Sinne über den Kräften desselben liegt, auch über die Ansprüche seiner Natur erhaben ist, dafs mithin die beiden Merkmale des absolut Übernatürlichen: die Erhabenheit über die Kräfte und die Erhabenheit über die Ansprüche, sich immer vereinigt finden sollen. Dennoch haben die Jansenisten sie trennen wollen. Sie gaben zu, dafs die visio beatifica übernatürlich genannt werden könne, aber nur insofern sie den Kräften der menschlichen Natur unerreichbar sei; insofern sie aber dem natürlichen Verlangen der Menschen entspreche, so dafs dieser notwendig elend und unglückselig sein würde, wenn er nicht zu jenem Ziele gelangte, wollten sie dieselbe nur als natürlich betrachtet wissen. Jansenius wollte seine Ansicht in den alten Theologen mit aller Bestimmtheit ausgesprochen finden. Denn sie bedienten sich, sagte er, sogar derselben Unterscheidung

wie er, nämlich: die visio beatifica sei finis supernaturalis quoad assecutionem, aber finis naturalis quoad appetitum. Der hl. Thomas selbst soll derjenige sein, welcher dieser Unterscheidung nachdrücklich das Wort rede.

In der That redet der englische Lehrer an mehreren Stellen sowohl der philosophischen als der theologischen Summa von der Anschauung Gottes in einer Weise, welche die Lehre der Jansenisten zu begünstigen scheint. Es folgert nämlich die Möglichkeit jener Anschauung daraus, dafs sonst das natürliche Verlangen der vernünftigen Geschöpfe eitel sein würde. Nachdem er eines nach dem anderen in der philosophischen Summa besprochen hat, nämlich: dafs die Glückseligkeit des Menschen in der beschaulichen Erkenntnis (contemplatio) Gottes bestehe, dafs sie hienieden nicht möglich sei, dafs die reinen Geister (substantiae separatae) Gott durch ihre Wesenheiten (per essentias suas) erkennen, sucht er im cap. 50. Buch III. zu beweisen, dafs auch diese Erkenntnis ihnen zur Glückseligkeit nicht ausreiche, da dadurch ihr natürliches Verlangen (desiderium naturae) nach der vollkommenen Erkenntnis nicht befriedigt werde, sondern zur Anschauung Gottes in seiner Wesenheit hinstrebe. Dieses Verlangen haben alle vernünftigen Wesen gemein: Ex cognitione effectuum incitatur desiderium ad cognoscendum causam; unde et homines philosophari inceperunt, causas rerum inquirentes. Non quiescit igitur sciendi desiderium, naturaliter omnibus substantiis intellectualibus inditum, nisi, cognitis substantiis effectuum, etiam substantiam causae cognoscant. Per hoc igitur, quod substantiae separatae cognoscunt omnium rerum substantias, quarum vident esse Deum causam, non quiescit naturale desiderium in ipsis, nisi etiam ipsius Dei substantiam videant . . . Quanto aliquid est fini propinquius, ex (tanto) majori desiderio tendit ad finem; unde videmus quod motus naturalis corporum in fine intenditur. Intellectus autem substantiarum separatarum propinquiores sunt divinae cognitioni quam noster intellectus. Intensius igitur desiderant Dei cognitionem quam nos. Nos autem, quantumcumque sciamus Deum esse et alia, quae supra dicta sunt, non quiescimus desiderio, sed adhuc desideramus Deum per essentiam suam cognoscere. Multo igitur magis substantiae separatae hoc naturaliter desiderant. Aus diesem natürlichen Verlangen folgert der hl. Lehrer, dafs die visio substantiae Dei nicht nur für den reinen Geist, sondern auch für die menschliche Seele möglich sei. L. III. c. 51: Cum autem impossibile sit naturale desiderium esse inane (quod quidem esset, si non esset possibile pervenire ad divinam substantiam intelli-

gendam, quod naturaliter omnes mentes desiderant), necesse est dicere, quod possibile est substantiam Dei videri per intellectum, et a substantiis intellectualibus separatis et (ab) animabus nostris. C. 57: Supra probatum est, quod omnis intellectus naturaliter desiderat divinae substantiae visionem. Naturale autem desiderium non potest esse inane. Quilibet igitur intellectus creatus potest pervenire ad divinae substantiae visionem non impediente inferioritate naturae. Cap. 62: Constat autem ex praedictis, quod omnis substantia intellectualis naturali desiderio tendit ad illam visionem. Non igitur ab illa deficiet nisi per violentiam. Dasselbe lehrt der hl. Thomas auch in der theologischen Summa. I. q. XII. a. 1: Cum enim ultima hominis beatitudo in altissima eius operatione consistat, quae est operatio intellectus, si numquam essentiam Dei videre potest intellectus creatus, vel numquam beatitudinem obtinebit, vel in alio eius beatitudo consistet, quam in Deo: quod est alienum a fide. In ipso enim est ultima perfectio rationalis creaturae, quod est ei principium essendi. In tantum enim unumquodque perfectum est, in quantum ad suum principium attingit: similiter est praeter rationem. Inest enim homini naturale desiderium cognoscendi causam, cum intuetur effectum, et ex hoc admiratio in hominibus consurgit. Si igitur intellectus rationalis creaturae pertingere non possit ad primam causam rerum, remanebit inane desiderium naturae. Unde simpliciter concedendum est, quod beati Dei essentiam videant.

Aber der hl. Lehrer fügt sofort hinzu, eine solche Erkenntnisweise sei dem geschaffenen Geiste nur durch Gottes aufserordentliche Einwirkung möglich, weil sie nur Gott natürlich sei. C. G. III. c. 52: Non est autem possibile quod ad istum visionis divinae modum aliqua creata substantia ex virtute propria possit attingere. Quod enim est superioris naturae proprium, non potest consequi natura inferior, nisi per actionem superioris naturae, cuius est proprium, sicut aqua non potest esse calida nisi per actionem ignis. Videre autem Deum per ipsam divinam essentiam est proprium naturae divinae; operari autem secundum propriam formam est proprium cuiuslibet operantis. Nulla igitur intellectualis substantia potest videre Deum per ipsam divinam essentiam, nisi Deo hoc faciente. S. theol. I. q. 12. a. 4: Relinquitur, quod cognoscere ipsum esse subsistens sit connaturale soli intellectui divino et quod sit supra facultatem naturalem cuiuslibet intellectus creati, quia nulla creatura est suum esse, sed habet esse participatum.

Als Ergebnis dieser zwei entgegengesetzten Ansichten kann folgende Stelle betrachtet werden. S. theol. III. q. 9. a. 2. ad 3:

Visio seu scientia beata est quodammodo supra naturam animae rationalis; in quantum scilicet propria virtute ad eam pervenire non potest: alio vero modo est secundum naturam ipsius; in quantum scilicet secundum suam naturam est capax eius, prout scilicet est ad imaginem Dei facta.

Wenn aber die Anschauung Gottes ein finis nur quoad assecutionem supernaturalis, dagegen quoad appetitum naturalis ist, was ist dann hieraus zu folgern?

Wenn die Natur selbst den Menschen die beseligende Anschauung Gottes zu begehren nötigt, so können ihm die Mittel, ohne welche die Erreichung desselben unmöglich ist, von Gott nicht versagt werden. Natürliche Anlagen sind ja solche, welche von Gott selbst einem Wesen eingepflanzt sind. Es hieſse nun einen Widerspruch in Gott annehmen, wenn man sagen wollte, der weise und gütige Urheber der Natur habe den Menschen zur Anschauung seiner Wesenheit bestimmt, ihm ein Verlangen darnach, einen Trieb, mitgegeben, habe aber ihn mit den nötigen Kräften, dies Ziel zu erreichen, nicht ausrüsten müssen. Demzufolge wäre die Erhebung des geschaffenen Geistes zur Anschauung Gottes nicht eine Gnade Gottes, sondern eine der Natur gebührende Ausstattung. Indessen behauptet der Meister der Schule das Gegenteil von dem. S. th. I. q. 12. a. 4: Non potest intellectus creatus Deum per essentiam videre, nisi in quantum Deus per suam gratiam se intellectui creato coniungit. Daselbst art. 5: Omne quod elevatur ad aliquid, quod excedit suam naturam, oportet quod disponatur aliqua dispositione, quae sit supra suam naturam: sicut, si aër debeat accipere formam ignis, oportet quod disponatur aliqua dispositione ad talem formam. Cum autem aliquis intellectus creatus videt Deum per essentiam, ipsa essentia Dei fit forma intelligibilis intellectus. Unde oportet, quod aliqua dispositio supernaturalis ei superaddatur ad hoc, quod elevetur in tantam sublimitatem. Cum igitur virtus naturalis intellectus creati non sufficiat ad Dei essentiam videndam, oportet quod ex divina gratia superaccrescat ei virtus intelligendi. Und bei dem hl. Thomas hat die Gnade die Bedeutung einer virtus gratuita. Auf doppelte Weise, sagt er, kann einem Geschöpfe etwas gebühren: entweder nämlich wegen seines persönlichen Verdienstes oder wegen der Beschaffenheit seiner Natur. Die natürlichen Güter gebühren dem Menschen nicht auf die erste Weise, er konnte sie freilich, bevor er war, nicht verdienen, wohl aber auf die andere: seine Natur verlangt sie; die übernatürlichen aber gebühren ihm weder auf die eine noch auf die andere Weise. S. th. I. II^{ae}. q. 111. a. 1.

ad 2: Gratia, secundum quod gratis datur, excludit rationem debiti: potest autem intelligi duplex debitum: unum quidem ex merito proveniens, quod refertur ad personam, cuius est agere meritoria opera, secundum illud ad Rom. 4: Ei, qui operatur, merces imputatur secundum debitum, non secundum gratiam; aliud est debitum secundum conditionem naturae: puta si dicamus debitum esse homini, quod habeat rationem, et alia, quae ad humanam pertinent naturam: . . . dona igitur naturalia carent primo debito, non autem carent secundo debito: sed dona supernaturalia utroque debito carent: et ideo specialius sibi nomen gratiae vindicant.

Wäre die visio beatifica insofern natürlich, als ein natürliches Verlangen nach ihr dem Menschen innewohnt, so wäre sie auch schlechthin natürlich. Nur nach einem dem Geiste proportionierten Ziele kann das natürliche Verlangen entstehen: es entsteht eben aus der Proportion, welche die Natur ihrer Bestimmung entgegenbringt. Das sagt der hl. Lehrer ausdrücklich. De verit. qu. 14. a. 2: Nihil potest ordinari in aliquem finem nisi praeexistat in ipso quaedam proportio ad finem, ex qua proveniat in ipso desiderium finis; et hoc est, secundum quod aliqua inchoatio finis fit in ipso: quia nihil appetit nisi in quantum appetit aliquam illius similitudinem. Et inde est, quod in ipsa natura humana est quaedam inchoatio ipsius boni, quod est naturae proportionatum. Und in Summa theol. I. q. 62. a. 2 ist zu lesen: Naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum, quae volumus: naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id, quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest! Es wäre die Anschauung Gottes auch das einzige Ziel des Menschen, denn ein höheres Gut kann es nicht geben. Und in der That, aus der Voraussetzung, dafs die Anschauung Gottes in seiner Wesenheit ein finis naturalis quoad appetitum sei, hat Jansenius einen Schlufs gezogen, dafs die thatsächliche Bestimmung des Menschen, insbesondere das ewige Leben in der Anschauung Gottes die einzig denkbare, die natürliche oder wesentliche Bestimmung sei. De statu purae nat. l. 1. c. 15: Mihi videtur iuxta sancti Doctoris (Augustini) principia, utrumque de illo amore Dei, sine quo creatura rationalis recta et bona esse nequit, citra contradictionem posse dici: et naturalem et supernaturalem. Quod supernaturalis sit, nulla inter Catholicos controversia est. Nam uti beatitudo sempiterna, ita et via ad illam charitas Dei omnes naturae vires superat, ita videlicet, ut quamvis utraque sit actio creaturae,

neutra tamen ex naturae principiis aut facultatibus aut naturalibus ullis adiutoriis fluere possit, sed eam Spiritus sanctus supra omnes vires naturales creaturae per gratiam operari debeat, diffundendo charitatem, delectationem, et lumen in cordibus nostris... Hoc igitur iacto certissimo fundamento, videndum superest, an et quo pacto ille amor Dei naturalis dici possit . . . Dicendum arbitror, dilectionem Dei dici posse creaturae rationali naturalem, primo ex parte rationis, quia ratio naturali lumine dictat, Deum solum super omnia creata esse diligendum . . . Secundo naturalis dici potest iste amor Dei ex parte appetitus, quod ita ostendi potest. Deus enim quantumvis eum non nisi per auxilium supernaturale sequi diligendo vel consequi fruendo possimus, est tamen finis hominis naturalis, quo nec inferior ei nec superior dari potest . . . Ex his igitur duobus capitibus facile intelligitur, longe aliter dilectionem Dei esse creaturae rationali naturalem, quam tantummodo, quia ei consentanea est, vel quia ornat vel perficit eam. Est enim naturalis, quia natura ipsa dictat arctissimeque obstrictam se naturaliter sentit, uti eum humillime castissimeque diligat, et quia natura ipsa ad hoc appetendum condita est et naturaliter inclinatur, etsi, neque quod dictat, neque quod appetit, sibi ipsa dare possit. Der englische Lehrer unterscheidet dagegen mit ausdrücklichen Worten die doppelte Glückseligkeit des Menschen. Die eine steht im Verhältnisse zu seiner Natur, so daſs er durch seine natürlichen Fähigkeiten zu ihr gelangen kann, die andere überragt seine Natur dermaſsen, daſs er sie nur erreichen kann, weil ihm die göttliche Macht Gaben verleiht, durch die er in gewisser Weise an der göttlichen Natur teilnimmt. S. theol. I. II^{ae}. q. 62. a. 1: Est duplex hominis beatitudo, sive felicitas: una quidem proportionata humanae naturae, ad quam scilicet homo pervenire potest per principia suae naturae: alia autem est beatitudo naturam hominis excedens, ad quam homo sola divina virtute pervenire potest secundum quandam divinitatis participationem; secundum quod dicitur 2. Petri 1, quod per Christum facti sumus consortes divinae naturae. Anderwärts dieselbe Lehre vortragend, giebt er zugleich an, worin das eine und das andere Ziel besteht. Jenes, das zur Natur im Verhältnis steht, besteht in einer Betrachtung der göttlichen Dinge, wie sie durch die natürliche Erkenntnis möglich ist; weshalb auch die Philosophen, welche die Offenbarung nicht kannten, in diese die höchste Glückseligkeit des Menschen setzten. Das über die Natur erhabene Ziel aber, das ewige Leben, ist die Anschauung des göttlichen Wesens, welche, das Verhältnis

jedes geschaffenen Geistes überragend, nur Gott natürlich ist. De verit. q. 27. a. 2. c: Homo secundum naturam suam proportionatus est ad quemdam finem, cuius habet naturalem appetitum, et secundum naturales vires operari potest ad consecutionem illius finis, qui finis est aliqua contemplatio divinorum, qualis est homini possibilis secundum facultatem naturae, in qua philosophi ultimam hominis felicitatem posuerunt. Sed est aliquis finis ad quem homo a Deo praeparatur, naturae humanae proportionem excedens, scilicet vita aeterna, quae consistit in visione Dei per essentiam, quae excedit proportionem cuiuslibet naturae creatae, soli Deo connaturalis existens. Cf. De verit. q. 14. a. 2.

Wäre die Anschauung Gottes über das natürliche Verlangen nicht erhaben, so müfste der Mensch, wenn er zu derselben nicht gelangt, in jeder Voraussetzung elend und unglückselig sein. Das haben auch wirklich die Jansenisten gefolgert. Der heilige Doktor sagt es aber nicht, indem er vom natürlichen Verlangen spricht, und leugnet es sogar ausdrücklich, indem er von dem Lose der ungetauften Kinder handelt. Er lehrt mit der Kirche, dafs dieselben von der seligen Anschauung Gottes auf ewig ausgeschlossen, also in dem Sinne verdammt sind, aber er leugnet, dafs sie deshalb unglückselig seien. Niemand, sagt er, betrübe sich, wenn er vernünftig sei, darüber, dafs ihm etwas gebreche, was über ihn erhaben ist, sondern nur darüber, dafs ihm fehle, was zu besitzen ihm einigermafsen eigen ist. So werde ja wohl kein vernünftiger Mensch betrübt, dafs er nicht wie ein Adler in der Luft schweben könne. Nun sei zwar jeder Mensch, der zum Gebrauche des freien Willens gekommen ist, geeignet, das ewige Leben zu erlangen, weil er die Gnade, durch welche er dasselbe verdiene, erhalten könne, und daher müsse ein solcher über den Verlust desselben den gröfsten Schmerz empfinden. Die Kinder aber waren nie geeignet, das ewige Leben zu besitzen, weil es ihnen als durchaus übernatürlich wegen der Beschaffenheit ihrer Natur nicht gebührte und sie nichts thun konnten, ein so grofses Gut zu erwerben. Darum also betrüben sie sich auch nicht, dafs sie der Anschauung Gottes beraubt sind, vielmehr erfreuen sie sich in ihren natürlichen Vollkommenheiten, so viel des Guten von Gott empfangen zu haben und mit ihm durch die natürliche Erkenntnis und Liebe vereinigt zu sein. In II. dist. 33 q. 2. a. 2: Pueri, qui sine baptismo decedunt, cognitionem perfectam habebunt eorum, quae naturali cognitioni subiacent, et vita aeterna privatos se esse cognoscent et causam, quare ab ea exclusi sunt; nec tamen ex hoc aliquo modo affligentur: quod qualiter esse possit, videndum est. Sciendum ergo,

quod ex hoc, quod caret aliquis eo, quod suam proportionem excedit, non affligitur, si sit rectae rationis: sed tantum ex hoc, quod caret eo, ad quod aliquo modo proportionatus fuit; sicut nullus sapiens homo affligitur de hoc, quod non potest volare sicut avis, vel quia non est rex vel imperator, cum sibi non sit debitum: affligeretur autem, si privaretur eo, ad quod habendum aliquo modo habitudinem habuit. — Dico ergo, quod omnis homo usum liberi arbitrii habens proportionatus est ad vitam aeternam consequendam, quia potest se ad gratiam praeparare, per quam vitam aeternam merebitur; et ideo, si ab hoc deficiunt, maximus erit dolor eis, quia amittunt illud, quod suum esse possibile fuit. Pueri autem nunquam fuerunt proportionati ad hoc, quod vitam aeternam haberent, quia nec eis debebatur ex principiis naturae, cum omnem facultatem naturae excedat, nec actus proprios habere potuerunt, quibus tantum bonum consequerentur: et ideo nihil omnino dolebunt de carentia visionis divinae, immo magis gaudebunt de hoc, quod participabunt multum de divina bonitate et perfectionibus naturalibus . . . Quamvis pueri non baptisati sint separati a Deo, quantum ad illam coniunctionem, quae est per gloriam, non tamen ab eo penitus sunt separati; immo sibi coniunguntur per participationem naturalium bonorum et ita etiam de ipso gaudere poterunt naturali cognitione et dilectione.

Aus diesen Gründen müssen wir folgern, dafs nach der Lehre des hl. Thomas die Anschauung Gottes auch über das natürliche Verlangen der Menschen erhaben ist, dafs sie also schlechthin übernatürlich ist. Auch sagt der Heilige selbt, dafs das Verlangen nach der Anschauung Gottes erst unter dem Einflusse der Gnade entsteht, und beruft sich dabei auf die Stelle des Apostels, aus der erwiesen wird, dieses Ziel sei so hoch über uns gelegen, dafs unsere Natur nicht nur keine Kräfte habe, es zu erreichen, sondern auch nicht es zu denken oder zu verlangen. De verit. q. 14. a. 2.: Est autem duplex hominis bonum ultimum, quod primo voluntatem movet quasi ultimus finis. Quorum unum est proportionatum naturae humanae, quia ad ipsum obtinendum vires naturales sufficiunt; et haec est felicitas, de qua philosophi locuti sunt: vel contemplativa, quae consistit in actu sapientiae; vel activa, quae consistit primo in actu prudentiae et consequenter in actibus aliarum virtutum moralium. Aliud est bonum hominis naturae humanae proportionem excedens, quia ad ipsum obtinendum vires naturales non sufficiunt, nec ad cogitandum vel desiderandum, sed ex sola divina liberalitate repromittitur: 1. Cor. II. 9.: oculus non vidit, Deus, absque te, quae praeparasti exspectantibus te; et hoc est

vita aeterna. — De verit. q. 27. a. 2.: Unde oportet, quod homini detur aliquid, non solum per quod operetur ad finem vel per quod inclinetur eius appetitus in finem illum (sc. vitam aeternam), sed per quod ipsa natura hominis elevetur ad quandam dignitatem, secundum quam talis finis sit ei competens, et ad hoc datur gratia. Dasselbe sagt er in Sum. th. I. q. 62. a. 2.: Naturalis motus voluntatis est principium omnium eorum, quae volumus; naturalis autem inclinatio voluntatis est ad id, quod est conveniens secundum naturam. Et ideo, si aliquid sit supra naturam, voluntas in id ferri non potest, nisi ab aliquo alio supernaturali principio adiuta; sicut patet, quod ignis habet naturalem inclinationem ad calefaciendum et ad generandum ignem. Sed generare carnem est supra naturalem virtutem ignis. Unde ignis ad hoc nullam inclinationem habet, nisi secundum quod movetur ut instrumentum ab anima sensitiva. Ostensum est autem supra cum de Dei cognitione ageretur, quod videre Deum per essentiam, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere motum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente: et hoc dicimus auxilium gratiae.

Demnach behauptet der hl. Thomas an den angeführten Stellen der phil. und theol. Summa, wenn der Mensch zu der Anschauung Gottes nicht gelange, bleibe sein natürliches Verlangen eitel! Wie ist nun das alles in Einklang zu bringen?

Allerdings sagt er dies, antworten manche Kommentatoren, aber er sagt es, die Ordnung der Dinge, welche Gott thatsächlich eingeführt hatte, voraussetzend, und bei dieser Voraussetzung sei, was er sagt, wahr. Nämlich jenes übernatürliche Verlangen, das uns angeboren und unwillkürlich ist, hat an sich keinen bestimmten Gegenstand, sondern ist auf die Glückseligkeit im allgemeinen gerichtet. Erst wenn der Mensch zur Erkenntnis gelangt ist, dafs er seine vollkommene Glückseligkeit nur im Besitze Gottes findet, kann jenes Verlangen ein Verlangen nach diesem Besitze werden. Wenn er nun über dies durch die Offenbarung belehrt wird, dafs er zum übernatürlichen Besitze Gottes durch die Anschauung seiner Wesenheit berufen ist, so wird dieses der Gegenstand jenes seines natürlichen Verlangens nach vollkommener Glückseligkeit. Denn dasselbe ist auf die gröfste Glückseligkeit, deren er fähig ist, gerichtet. Sobald also Gott ihm eine höhere, als die ihm natürliche, möglich gemacht hat, kann er in dieser nicht mehr ruhen. Daher hat der heil. Thomas auch gesagt, dafs jeder Mensch, der zum Gebrauche

seiner Freiheit gelangt ist, durch den Verlust der Anschauung Gottes unglücklich werden müsse, weil ihm Gott die Erreichung derselben möglich gemacht hatte. Von den Unmündigen aber, welche ohne Taufe dahinscheiden, sagt er, dafs sie durch die natürliche Erkenntnis und Liebe Gottes glücklich sein können, weil sie in der Anschauung Gottes ein Gut verloren haben, das über ihre natürlichen Bedürfnisse erhaben ist, und nach dem zu streben ihnen gar nicht möglich war. (J. Kleutgen, Theologie der Vorzeit. II. B. S. 146—147.) So z. B. Cajetanus (In Summam theol. p. I. q. 12. a. 1.): Num intellectus creatus naturaliter desideret videre Deum? Resol. q.: Creatura rationalis potest dupliciter considerari, uno modo absolute, alio modo, ut ordinata est ad felicitatem. Si primo modo consideratur, sic naturale eius desiderium non se extendit ultra naturae facultatem et sic concedo, quod non naturaliter desiderat visionem Dei in se absolute. Si vero secundo modo consideretur, sic naturaliter desiderat visionem Dei, quia, ut sic, novit quosdam effectus, puta gratiae et gloriae, quorum causa est Deus, ut Deus est in se absolute, non ut universale agens. Notis autem effectibus, naturale est cuilibet intellectui desiderare notitiam causae. Et propterea desiderium visionis divinae (etsi non sit naturale intellectui creato absolute) est tamen naturale ei, supposita revelatione talium effectuum. Et sic tam ratio hic alligata, quam reliquae rationes ad idem collectae C. Gent. III. 50. concludunt inane fore desiderium intellectualis naturae creatae, si Deum videre non possit.

Gegen diese Lösung der Schwierigkeit wurde in der Vorzeit und wird noch heute eingewendet, dafs der hl. Lehrer, wenigstens an dem aus der philosophischen Summa angeführten Orte das Verlangen nach der Anschauung Gottes aus einer Erkenntnis hervorgehen läfst, welche gewifs nicht den thatsächlichen Gnadenstand in der heiligen Heilsanstalt als der selbstverständlichen Ordnung voraussetzt. Er schrieb ja gegen die Ungläubigen!

Wir sind der Meinung, dafs der hl. Thomas selbst für diese Erklärung eintritt, indem er anderswo behauptet, dafs der Mensch kein natürliches Verlangen nach der Anschauung Gottes trägt und nach derselben nur dann verlangt, wenn er von Gottes Gnade unterstützt wird. De verit. q. 22. a. 7.: Quando ex propria ratione, adiutus divina gratia, apprehendit aliquod speciale bonum, ut suam beatitudinem, in quo vere sua beatitudo

[1] L. Janssens, Summa theol. tom. I. p. 422—428.

consistit, tunc meretur, non ex hoc, quod appetit beatitudinem, quam naturaliter appetit, sed ex hoc, quod appetit hoc speciale, quod non naturaliter appetit, ut visionem Dei, in quo tamen secundum rei veritatem sua beatitudo consistit. Dennoch wollen wir eine andere Lösung versuchen. Nach unserem Dafürhalten ist das Verlangen (desiderium), von welchem der Heilige spricht, kein appetitus naturalis oder innatus, keine blinde Hinneigung (inclinatio) der Natur. Mit diesen Wörtern bezeichneten nämlich die Scholastiker eine aller Thätigkeit des Erkennens und Wollens vorhergehende Beschaffenheit eines Wesens, derzufolge irgend etwas ihm entspricht, so dafs es seine Natur selbst dahin neigt und gleichsam strebt. Es hiefse aber in der Natur einen Widerspruch annehmen, wollte man ihr eine derartige Hinneigung, ein mit ihr selbst gegebenes und folglich unbedingtes und unüberwindbares Streben nach etwas beilegen, das über das Gebiet ihrer Kräfte und Wirksamkeit hinausliege. Es konnte also auch der hl. Thomas unter dem Verlangen nach der Anschauung Gottes nicht den appetitus naturalis, nicht eine inclinatio naturae in obiger Bedeutung verstehen. Er trete dadurch in den grellsten Widerspruch mit sich selbst, mit dem, was wir ihn oben sagen gehört haben. Aufserdem erklärt er selbst den Ursprung des Verlangens daraus, dafs der Geist, durch die unvollkommene Erkenntnis, die er von Gott aus den Geschöpfen empfängt, angetrieben werde die vollkommene zu begehren. Versteht er aber unter desiderium naturae ein aus der Erkenntnis entspringendes Begehren, so folgt hieraus, dafs dasselbe nur ein bedingtes, eine velleitas, nicht voluntas sein kann. Und darin können wir dem hl. Lehrer beipflichten. Es ist wahr, dafs, sobald wir die Wirkung einer Ursache erkannt haben, uns die Wifsbegierde treibt, auch die Ursache in ihrer Wesenheit kennen zu lernen. Wird den Schülern von rühmlichen Thaten der Könige und Helden erzählt, so entsteht in ihnen ein Verlangen, diese grofsen Männer auch persönlich zu kennen. Ebenso verhält sich die Sache mit dem Verlangen nach der Anschauung Gottes. Wir verlangen ihn zu sehen, ohne uns Rechenschaft davon zu geben, ob es möglich sei, Gott an sich zu sehen. Sobald wir aber inne werden, dafs dies zu erreichen unmöglich ist, werden wir, sofern wir weise sind, die Anschauung Gottes nicht ernstlich begehren, sondern nur unter der Bedingung, wenn es Gott gefalle, uns dieselbe möglich zu machen. Unser Verlangen ist dann eine velleitas, nicht voluntas. Für diese Erklärung ist von Bedeutung dieser Umstand, dafs, wie wir schon oben bemerkt haben, der hl. Thomas an der betreffenden Stelle nicht

sagt, dieses Verlangen würde, wenn es unbefriedigt bliebe, den Geist unglückselig machen. Wir fühlen uns aber unglücklich nur dann, wenn unser Naturtrieb oder ernstlicher Wille unbefriedigt bleibt. Sehr passend sagt daher der Meister der Scholastik in II. dist. 33. q. 2. n. 2.: Quamvis voluntas sit possibilium et impossibilium, tamen voluntas bene ordinata et completa non est nisi eorum, ad quae quis aliquo modo ordinatus est, et si in hac voluntate deficiant homines, dolent, non autem si deficiant ab illa voluntate, quae impossibilium est, quae potius velleitas, quam voluntas dici debet: non enim aliquis vult illud simpliciter, sed vellet, si possibile esset. Und an anderer Stelle sagt er aufs bestimmteste, dafs nach der Anschauung Gottes keine Kreatur actum voluntatis bene ordinatum d. h. einen ernsten Willen haben könne. S. theol. I. q. 62. a. 2.: Inclinatio voluntatis est ad id, quod est conveniens secundum naturam . . . . Videre autem Deum, in quo ultima beatitudo rationalis creaturae consistit, est supra naturam cuiuslibet intellectus creati. Unde nulla creatura rationalis potest habere actum voluntatis ordinatum ad illam beatitudinem, nisi mota a supernaturali agente.

Wenn der englische Doktor einen solchen Nachdruck auf das Verlangen der Natur nach der Anschauung Gottes legt, so ist zu beachten, dafs er gerade gegen den Naturalismus seiner Zeit schrieb, welcher behauptete, dafs nur jene Betrachtung der göttlichen Dinge, die dem Menschen durch seine eigenen Kräfte möglich ist, des Menschen Endbestimmung und vollkommene Glückseligkeit ausmache, die Anschauung Gottes aber, welche das Christentum lehre, eine reine Unmöglichkeit sei. Diesen ungläubigen Philosophen gegenüber will nun der hl. Thomas beweisen, dafs jene Anschauung vielmehr der Natur des Menschen durchaus angemessen ist, obgleich sie nicht anders als durch Gottes allmächtige Einwirkung zu stande kommen kann. Er wollte also betonen, dafs der Geist, im Gegensatze zu den unvernünftigen Geschöpfen, für die Güter der übernatürlichen Ordnung empfänglich ist, d. h., dafs seine Natur so beschaffen ist, dafs die Anschauung Gottes für die Natur des geschaffenen Geistes nicht von ganz fremdartigem Charakter ist. Dies sagt er auch ausdrücklich in der phil. Sum. III. 54.: Divina substantia non sic est extra facultatem intellectus creati, quasi aliquid omnino extraneum ab ipso, sicut est sonus a visu vel substantia immaterialis a sensu (nam ipsa divina substantia est primum intelligibile et totius intellectualis cognitionis principium); sed est extra facultatem intellectus creati sicut excedens virtutem

eius, sicut excellentia sensibilium sunt extra facultatem sensuum. Das heifst: die Anschauung Gottes ist dem Geiste nicht fremd, weil ihr Gegenstand, als objectum materiale betrachtet, dasselbe ist und wenn auch auf unvollkommenere Weise, aber doch von dem Geiste erkannt werde. Die Erhebung geschehe also nur in der „sphaera sui objecti adaequati“.

Versteht man die Aussage des hl. Thomas über das natürliche Verlangen nach der Anschauung Gottes, wie wir sie erklärt haben, — andere Deutungen sind auch durch andere Aussprüche, welche klar und bestimmt sind, ausgeschlossen, — so kommt man zum Resultate, dafs der hl. Lehrer mit sich selbst nicht in Widerspruch tritt. Wollte aber jemand darauf bestehen, dafs jene Stellen, an denen über das natürliche Verlangen die Rede ist, sich nicht anders erklären lassen, als die Jansenisten es verstehen, so mufs er auch behaupten, dafs der hl. Thomas in dieser Frage mit sich selbst im vollstem Widerspruche sei. Ist aber dies der Fall, so kann man sich in dieser Frage auf ihn nicht berufen! (Kleutgen, Theol. der Vorzeit. II. B. S. 137 bis 151.)

Wie dem auch sei, die hl. Schrift lehrt, dafs die Anschauung Gottes auch über die Ansprüche der Natur erhaben, d. h. absolut übernatürlich ist. 1. Die vita aeterna wird von Christus selbst beschrieben als Teilnahme an der Herrlichkeit und Seligkeit, welche dem Sohne Gottes allein im Gegensatze zur Kreatur kraft der Zeugung aus Gott und kraft seiner wesentlichen Einheit mit dem Vater von Natur aus zustehen. Joh. XVII. 24.: Pater, quos dedisti mihi, volo, ut, ubi sum ego, et illi sint mecum, ut videant claritatem meam, quam dedisti mihi, quia dilexisti me ante constitutionem mundi. Luc. XXII. 28—31: Et ego dispono vobis, sicut disposuit mihi Pater, regnum, ut edatis et bibatis super mensam meam in regno meo, et sedeatis super thronos iudicantes duodecim tribus Israel. Diesen Gedanken formuliert der Apostel näher dahin, dafs wir Miterben des Sohnes Gottes sein sollen, und bezeichnet die Erhabenheit dieser Erbschaft noch besonders dadurch, dafs er den eigenen Geist Gottes als das Unterpfand der verheifsenen Erbschaft hinstellt. Ephes. I. 13—14: In quo (sc. Christo) . . . signati estis Spiritu promissionis sancto, qui est pignus haereditatis nostrae. 2. Die Anschauung Gottes wird von der hl. Schrift ausschliefslich dem Sohne Gottes aus dem Grunde angeeignet, weil er „im Schofse des Vaters ist“. Joh. I. 18: Deum nemo vidit unquam: unigenitus Dei Filius, qui est in sinu Patris, ipse enarravit. Der Kreatur ist die visio Dei von sich aus unmöglich. 1. Tim. VI.

15—16.: Beatus et solus potens, Rex regum et Dominus dominantium, qui solus habet immortalitatem et lucem inhabitat inaccessibilem: quem nullus hominum vidit sed neque videre potest. 3. Um so mehr mufs die thatsächliche Endbestimmung des Menschen als durchaus übernatürlich erscheinen im Hinblick auf die emphatischen Ausdrücke, womit die Apostel ihre Gröfse und Erhabenheit schildern und in ihrer Verwirklichung durch die Menschwerdung des Gottessohnes eine besondere Offenbarung der Macht, der Herrlichkeit und Liebe Gottes erblicken. Eph. I. 15. Col. I. 10. 2. Petr. I. 4. Am schärfsten aber wird die Übernatürlichkeit unserer Bestimmung in I. Cor. II. 7—12 ausgesprochen: Loquimur Dei sapientiam in mysterio, quae abscondita est, quam praedestinavit Deus ante saecula in gloriam nostram, quam nemo principum huius saeculi cognovit; si enim cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent, sed sicut scriptum est: Quod oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum; nobis autem revelavit Deus per Spiritum suum: Spiritus enim omnia scrutatur, etiam profunda Dei. Quis enim hominum scit, quae sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est? ita et quae Dei sunt, nemo cognovit, nisi Spiritus Dei. Nos autem non spiritum huius mundi accepimus, sed Spiritum, qui ex Deo est, ut sciamus, quae a Deo donata sunt nobis. Der hl. Paulus stellt hier die Berufung des Menschen zu der ihm thatsächlich von Gott bestimmten Glückseligkeit in Gott als ein grofses, in Gott verborgenes und alle Ahnung des Menschen übersteigendes Geheimnis dar, welches nur der eigene Geist Gottes, der die Tiefen der Gottheit erforscht, habe erschliefsen können. Kann sie aber nur der Geist Gottes, der die Tiefen der Gottheit erforscht, offenbaren, so mufs sie ebensowohl über die Ansprüche, Bedürfnisse und Wünsche, als über die Kräfte der menschlichen Natur erhaben sein. Denn wäre sie seine natürliche Bestimmung, so müfste sie auch natürlich erkennbar sein: zu ihrer Erkenntnis wäre nicht notwendig, die Tiefen Gottes zu erforschen, sondern nur die Natur des Menschen: ihre Bedürfnisse und Wünsche kennen zu lernen!

Deutlicher und nachdrücklicher, als dies die hl. Schrift gethan hat, kann man die über alle natürlichen Kräfte und Ansprüche der Kreatur hinausgehende Erhabenheit unserer Bestimmung nicht aussprechen. In diesem Sinne hat sich auch die Kirche erklärt. Schon die Semipelagianer sagten, der Mensch besitze auch nach der Erbsünde, durch welche er die eigent-

liche Heilstüchtigkeit verloren habe, in seiner Natur noch die Fähigkeit, nach seinem übernatürlichen Heile in frommer Weise zu verlangen, zu streben und alle jene Thätigkeiten zu üben, welche nur als Bemühen um das Heil oder als Heilsbeflissenheit und als Mittel der Impetration der Heilsgnade, nicht als Leistung und Verdienst in Betracht kommen. (Scheeben, Dogmatik. III. S. 758.) Aber die alte Kirche verwarf an ihnen nicht bloſs die Notwendigkeit der Berücksichtigung, sondern selbst die Möglichkeit, daſs vor Gott ein solches rein natürliches Verlangen auch nur vermöge seiner Barmherzigkeit Wert hat. Arausic. II. c. 6: Si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, vigilantibus, studentibus, petentibus, quaerentibus, pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri divinitus, non autem, ut credamus, velimus, vel haec omnia, sicut oportet, agere valeamus, per infusionem et inspirationem Sancti Spiritus in nobis fieri confitetur et aut humilitati, aut obedientiae humanae subiungit gratiae adiutorium, nec, ut obedientes et humiles simus, ipsius gratiae donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti: Quid habes, quod non accepisti? et: Gratia Dei sum id, quod sum (Denzinger, Ench. nr. 149). Als in der Neuzeit die Jansenisten mit der Behauptung aufgetreten waren, daſs die Anschauung Gottes ein finis secundum appetitum naturalis sei, weil die Natur ein heilsames Verlangen nach derselben habe, wurde sogar die Möglichkeit eines irgendwie wirksamen natürlichen Verlangens nach der visio beatifica von Pius VI. in der Bulle „Auctorem fidei“ 28. Aug. 1794 verworfen: Doctrina Synodi (sc. Pistoriensis) . . . . intellecta de desiderio adiutorii superioris luminis in ordine ad salutem promissam per Christum, ad quod concipiendum homo relictus suis propriis luminibus supponatur se potuisse movere; suspecta, favens haeresi Semipelagianae (Denzinger, Ench. nr. 1381.) Zuletzt wurde die absolute, wesentliche und unbedingte Notwendigkeit der Offenbarung zur Erkenntnis der Wirklichkeit dieser Bestimmung vom Vaticanum definiert mit Bezug auf I. Cor. II. 9: wo selbst die natürliche Ahnung eines so hohen Gutes ausgeschlossen ist. Sessio III. De fide cath. cap. 2: Huic divinae revelationi tribuendum quidem est, ut ea, quae in rebus divinis humanae rationi per se impervia non sunt, in praesenti quoque generis humani conditione ab omnibus expedite, firma certitudine et nullo admixto errore cognosci possint. Non hac tamen de causa revelatio absolute necessaria dicenda est, sed quia Deus ex infinita bonitate sua ordinavit hominem ad finem supernaturalem, ad participanda scilicet bona divina, quae humanae mentis intelligentiam omnino

superant; siquidem oculus non vidit, nec auris audivit, nec in cor hominis ascendit, quae praeparavit Deus iis, qui diligunt illum (Denzinger. Ench. nr. 1635).

Damit hat sich die Kirche über den absolut übernatürlichen Charakter der Endbestimmung zu deutlich ausgesprochen, als daſs man noch im Zweifel darüber sein könne. Das mögen nun jene Theologen beherzigen, welche unter Berufung auf das Ansehen des hl. Thomas noch jetzt behaupten zu können glauben, daſs die Anschauung Gottes dem natürlichen Verlangen des Geistes entspreche und zwar allein entspreche!

Aus der Übernatürlichkeit des Endzieles ergibt sich, daſs die Natur, um mit ihm in ein entsprechendes Verhältnis zu treten oder ihm proportioniert zu werden, in einen übernatürlichen Stand und um es thätig zu erstreben und zu erwerben, in ein wahrhaft übernatürliches Leben versetzt sein muſs, welche beide, Stand und Leben, sowohl die Kräfte der Natur als ihre Ansprüche übersteigen.

Die absolut übernatürliche Vollendung und Seligkeit setzt ihrem Begriffe nach voraus, daſs es auſser ihr noch eine bloſs übernatürliche gebe. Denn:

1. Der Begriff des Übernatürlichen ist ein relativer. Man nennt etwas übernatürlich nur in Beziehung auf ein schon daseiendes Wesen; also in Voraussetzung dessen, was ein Wesen durch seine Erschaffung ist: ohne Natur gibt es keine Übernatur. Folglich kann die thatsächliche Bestimmung des Menschen nur unter dieser Voraussetzung übernatürlich sein, daſs es mit der Natur des Menschen eine natürliche gibt. Wer die natürliche nicht anerkennt, dem ist die übernatürliche Endbestimmung in Wirklichkeit eine natürliche!

2. Entweder ist die Natur des Menschen in der Erhebung unversehrt geblieben oder nicht. Ist das letztere der Fall, so kann man von dem Streben des Menschen nach dem übernatürlichen Endziel nicht mehr sprechen, denn es gibt keinen Menschen ohne menschliche Natur. Kommt das erstere vor, so kann die Natur ihrer wesentlichen Kräfte nicht entbehren. Sind aber der Natur die Kräfte, in deren vollkommener Entwicklung sie ihre Glückseligkeit findet, nicht benommen worden, so müssen sie ihre Befriedigung finden, soll der Mensch nicht unglückselig sein. Nun lehrt man ja allgemein, daſs die Gnade die Natur nicht aufhebe (gratia non tollit naturam), und wir wollen es im II. Teil dieser Abhandlung ausführlich nachweisen, also muſs man auch annehmen, daſs die Glückseligkeit, zu der die Natur von Hause aus befähigt ist, fortbestehe.

3. Dafs die Naturkräfte von dem Streben an das ihnen angemessene Gut zurückgehalten werden könnten, läfst sich nicht denken; das hiefse der Naturfähigkeit Gewalt anthun, sie sogar zerstören, denn das Wesen einer Fähigkeit besteht eben in dem Streben nach dem ihr angemessenen Objekt. Allerdings können die Geisteskräfte, durch die übernatürliche Gnade in ihrem Wesen erhöht, zu einem übernatürlichen Gute hingerichtet werden, aber das kann nur unter der Bedingung geschehen, dafs das übernatürliche Gut nicht nur nicht gegen ihre Natur ist, sondern vielmehr das Gute, das sie an und für sich erstreben, in sich enthält. Wenn nun der Mensch die übernatürliche Seligkeit anstrebt, so strebt er zugleich jene, welche ihm seiner Natur nach gebührt, an, indem er beide in demselben Objekte findet. Das heifst aber, dafs die natürliche Seligkeit in der übernatürlichen, wie eine kleinere Zahl in der gröfseren enthalten ist. In dem Sinne glauben wir behaupten zu können, dafs die natürliche Seligkeit nicht nur möglich, sondern auch wirklich ist. Sie macht eben die Empfänglichkeit aus, welche der Geist der Bestimmung zur Anschauung Gottes entgegenbringen mufs, soll die letztere nicht als eine fremde, ihm gegen die Natur aufgenötigte Zuthat betrachtet werden. Wenn man sagt, dafs sie nur denkbar sei, so soll das heifsen, dafs Gott den Menschen bei dem natürlichen Endziele bestehen lassen, ihm die Erreichung desselben zur alleinigen Pflicht machen konnte.

Es kommt jetzt darauf an, die Beschaffenheit der natürlichen Seligkeit zu bestimmen. Die Offenbarung gibt uns darüber keinen näheren Aufschlufs, was nicht auffallen kann, da sie sich direkt und zunächst mit der thatsächlichen Bestimmung beschäftigt. Das ist der Grund, warum auch die Väter und die älteren Theologen sich nicht eingehender damit befafst haben. Wir müssen also zur Natur des Menschen unsere Zuflucht nehmen, um nach den in ihr vorhandenen Anlagen und Ansprüchen ihre Endbestimmung zu berechnen. Wir erkennen freilich aus der Intension und Extension der Kräfte die Ziele, welche sie zu erreichen haben. Da es sich um eine specifisch menschliche Endbestimmung handelt, so sind hier nur die specifisch menschlichen Fähigkeiten, also Erkenntnis und Willenskraft in Betracht zu ziehen. Worauf sie nun ihrem ganzen Wesen nach schon an und für sich gerichtet sind, das macht das letzte Ziel, das höchste Gut des Menschen aus. In der Erreichung dieses höchsten Gutes, insofern sie durch die Thätigkeit des Erkenntnis- und Willensvermögens möglich ist, und in dem Genusse dieses Gutes besteht die natürliche Glückseligkeit des Menschen. Es

handelt sich nun darum, aus der Erkenntnis und Willenskraft zu erforschen, auf welches Gut sie hinstreben. Hier aber kommt diese Schwierigkeit vor, daſs wir jetzt eigentlich rein natürliche Erkenntnis und rein natürliches Verlangen nicht haben. Denn beide sind beeinfluſst von der übernatürlichen Gnade, welche von innen auf jeden Menschen, der in diese Welt kommt, einwirkt. Man kann also aus den Fähigkeiten des thatsächlichen Menschen nicht entnehmen, worauf sie ihrem Wesen nach gerichtet sind, was sie durch sich selbst zu thun im stande sind. Man muſs daher den Menschen in abstracto betrachten und aus seiner Natur, als der Natur eines vernünftigen Wesens, darauf schlieſsen, welcher Beschaffenheit das Gut sein soll, in dessen Besitz das Streben der Geisteskräfte zur endgültigen Ruhe gelangt. Nun, aus der Natur des Geistes läſst sich folgern, daſs seine wesentliche Vollendung und mithin seine natürliche Seligkeit in einer solchen Erkenntnis und Liebe Gottes besteht, wie sie die völlig ausgebildete und in ihrer Thätigkeit nicht mehr gestörte Vernunft aus den Werken Gottes schöpfen kann. (Suarez. De ultimo fine. Disp. 16. s. 2.) Eine solche Ausbildung und ungestörte Thätigkeit der geistigen Kräfte ist aber in dem Zustande, in welchem sich der Mensch auf Erden befindet, nicht möglich. Man muſs also annehmen, daſs er auch zu der natürlichen Glückseligkeit nicht gelangen könnte, wenn ihn Gott, falls er sich dessen nicht unwürdig gemacht hätte, aus diesem Leben, wie aus einem Zustande der Prüfung, in einen Zustand definitiver, ewig bleibender Vollendung, worin er seine Seligkeit findet, nicht versetzte. Einige Theologen und Philosophen meinen, zu dieser Vollendung des Menschen gehöre notwendig ein Leben der Seele im Körper, und betrachten darum die Auferstehung des Leibes als zur natürlichen Bestimmung des Menschen gehörig, weil sie der Idee des Menschen als des sichtbaren Ebenbildes Gottes, wie der natürlichen Neigung der Seele zum Körper entspreche. Daſs die Auferstehung nicht durch Entwicklung der natürlichen Kräfte erfolge, sondern durch ein Wunder bewirkt werden könne, thue nichts zur Sache. Gleichwohl tragen die meisten Theologen und Philosophen mit Recht Bedenken, die Wiedervereinigung der Seele mit dem Körper als zur wesentlichen Bestimmung des seligen Lebens gehörig zu betrachten. Ist auch die Vereinigung des Leibes mit der Seele eine natürliche, beide Teile zu einem einzigen Wesen verbindende, so bleibt doch der Leib ein dienendes Werkzeug der Seele. Hat die Seele ihr Endziel und ihre Vollkommenheit erreicht, so hat der Leib seine Aufgabe gelöst und sie bedarf desselben nicht

mehr. Er wäre ihr sogar ein Hindernis zum ungestörten vollkommenen Besitze Gottes, aufser wenn wir annehmen, dafs er völlig verklärt und der Seele vollständig unterworfen werde.

Wollte jemand einwenden, dafs die christlichen Philosophen und Theologen sich eine Vorstellung von der Beschaffenheit der natürlichen Glückseligkeit unter dem Einflusse der Offenbarung im voraus gebildet haben und sich nur einbilden, dieselbe aus der Natur des Menschengeistes gefolgert zu haben, so können wir uns auf einen heidnischen Philosophen berufen, welcher der Offenbarung fern stand und dennoch mit den christlichen Denkern in der Hauptsache übereinstimmt. Es ist Aristoteles, welcher in seiner Ethik darzulegen sucht, dafs das Endziel des Menschen in der Erreichung der natürlichen Vollendung durch tugendmäfsige Thätigkeit, namentlich durch Betrachtung des Göttlichen gelegen ist. Der Gedankengang seiner Beweisführung ist nun folgender: Alles Endliche strebt zu Gott, indem es durch seine Thätigkeit eine höhere Ähnlichkeit mit ihm zu erreichen sucht, als es schon durch seine Natur besitzt. Denn das Sein oder die Natur ist die erste, die Thätigkeit die zweite Vollendung des Endlichen. So strebt auch der Mensch der Gottheit entgegen, aber seiner höheren Natur entsprechend auch in höherer Weise, als alles andere aufser ihm. Er ist der Erkenntnis Gottes fähig und zu ihr berufen. Durch diese Erkenntnis wird sein Geist mit dem höchsten Intelligibeln vereinigt, und aus dieser Vereinigung schöpft er wie seine höchste Vollendung, so seine gröfste Seligkeit. Nur darin weicht der heidnische Philosoph von den christlichen ab, dafs er die Glückseligkeit, welche durch die beschauende Weisheit geboten wird, nur auf das irdische Leben beschränkt. Der Mensch, sagt er, mufs als Mensch, als sinnlich-geistiges Wesen ein Endziel haben. Nun hört aber der Mensch als solcher mit dem Tode zu existieren auf: nur ein Teil von ihm, das Göttliche in ihm, dauert fort. Also mufs das Endziel des Menschen nur in zeitlicher Glückseligkeit bestehen.

Es ist ein Gesetz der Natur, dafs der Mensch nach der Glückseligkeit in Gott, zu der er befähigt ist, hinstrebe. Wer diesem Gesetze nicht nachgeht, versündigt sich gegen den mittelbaren, durch die Natur geoffenbarten Willen Gottes. Dagegen ist der unmittelbar geoffenbarte Wille Gottes, dafs der Mensch nach dem Leben in der Anschauung Gottes strebe. Die visio beatifica ist ja das thatsächliche Endziel des Menschen! Wer dasselbe mit Bewufstsein unterläfst, versündigt sich gegen den positiven Willen Gottes. Auch kann der menschliche Wille un-

möglich zwei voneinander geschiedene Ziele anstreben. (S. th. I. II^ae^ q. 1. a. 5.) Wenn aber dies, wenn der Mensch das natürliche und zugleich das übernatürliche Endziel erreichen soll, und wenn zwei getrennte Endziele nicht möglich sind, so bleibt nur die eine Lösung denkbar, dafs das natürliche Endziel dem übernatürlichen untergeordnet, in dasselbe aufgenommen werde. Demzufolge kann niemand seine natürliche Vollendung auf eine andere Weise und durch andere Mittel suchen als durch jene, welche ihn zugleich der übernatürlichen entgegenführen. Aber auch andererseits darf niemand nach dem übernatürlichen Ziele auf einem Wege streben, welcher der natürlichen Ordnung zuwider sei oder auf sie keine Rücksicht nehme. Es gilt hier der Satz: wer die übernatürliche Glückseligkeit erreicht, erreicht auch die natürliche; wer die übernatürliche durch seine persönliche Schuld verliert, verliert auch die natürliche. Wer bei der natürlichen Endbestimmung fest stehen bleiben wollte, verliert nicht nur die übernatürliche, sondern auch die natürliche, da ja sowohl die natürliche als auch die übernatürliche Seligkeit der eine und nämliche Gott als objectum materiale ausmacht (s. th. I. II^ae^ q. 1. a. 8; q. 3. a. 8 ad 2. C. G. III. 17. 18). Nur vom verschiedenen Gesichtspunkte aus betrachtet, als objectum formale, ist Gott die Quelle der natürlichen oder übernatürlichen Seligkeit. Nämlich in der natürlichen Seligkeit wird Gott erkannt als Ursache, Ideal und Ziel der Natur; in der übernatürlichen aber, wie er aufser und über jeder Beziehung zur geschaffenen Natur in sich selbst ist und für sich selbst den Gegenstand des seligen Besitzes bildet.

Wenn man also lehrt, dafs die Anschauung Gottes das thatsächliche und alleinige Endziel des Menschen sei, so ist die Behauptung dahin zu erklären, dafs es seit der Berufung zu derselben dem Menschen nicht mehr freisteht, bei einer natürlichen Endbestimmung zu verbleiben, sondern dafs er auch nach der übernatürlichen zu streben streng verpflichtet ist, und wenn er durch seine persönliche Schuld die übernatürliche nicht erreicht, er auch zu der natürlichen nicht gelangt.

LITTERARISCHE BESPRECHUNGEN.

1. *Christian Pesch S. J.:* Theologische Zeitfragen. Freiburg i. Br., Herder. 1900.

Die Schrift ist durchaus empfehlenswert. Die Ausdrucksweise ist ebenso anziehend, wie der Inhalt, entschieden und bestimmt, für höchst wertvolle und einflufsreiche Wahrheiten eintritt. Die erste Abhandlung betrifft „das kirchliche Lehramt und die Freiheit der theologischen Wissenschaft". Das Thema ist ein ähnliches wie dasjenige, welches der Gesamtepiskopat Englands vor kurzem, ungefähr zur selben Zeit wie die „theologischen Zeitfragen" herauskamen, in einem gemeinsamen Hirtenbriefe behandelt hat. Man drängt heutzutage derart von so vielen Seiten her dazu, die kirchliche Wissenschaft müsse sich dem modernen Fortschritt anbequemen und das Verständnis der katholischen Dogmen den Principien der neueren ungläubigen Philosophie sich anpassen, dafs es eine wirkliche Notwendigkeit ist, die Wahrheit mit aller Entschiedenheit hervorzuheben. Nicht die gelehrten Professoren, so betont P. Pesch mit Recht, gehören zur lehrenden Kirche, sondern die Bischöfe, die in Vereinigung mit dem päpstlichen Stuhle stehen. Nicht philosophische Grundsätze dürfen die leitende Richtschnur für das wissenschaftliche Verstehen der geoffenbarten Glaubenswahrheiten sein, sondern das überlieferte Verständnis, wie solches durch die Jahrhunderte hindurch, immer wieder von neuem, von der kirchlichen Autorität festgestellt und eingeprägt worden ist. Dies allein entspricht der Ansicht des Apostels, nach der unser Glaube nicht in persuasibilibus humanae sapientiae verbis, sondern in ostensione spiritus et virtutis, in der Kraft nämlich, die von oben kommt, begründet ist.

Die zweite Abhandlung hat zum Gegenstand die „alte und neue Apologetik". Wir stimmen dem Verfasser völlig bei, wenn er (S. 89) sagt: „Aber auch die Theologen sind nicht vorwurfsfrei, wenn sie den Nachweis versuchen, dafs zwischen Religion und ‚Wissenschaft' volle Übereinstimmung herrscht; denn dadurch geben sie zu, dafs die freidenkerische Annahme berechtigt ist. Freilich kann eine Wahrheit nicht der andern widersprechen. Aber ist denn die antireligiöse ‚Wissenschaft' Wahrheit? Verdient sie es, dafs man ihretwegen die Glaubenslehren auf das Prokrustesbett legt und so lange abhackt, bis sie mit der ‚Wissenschaft' übereinstimmen?" Wir nennen mit dem Verfasser eine solche „naturwissenschaftliche Apologetik" grundverkehrt. Bei so vielen Apologetiken, die vom katholischen Standpunkt aus geschrieben sind, erhält man, wenn man sie liest, unwillkürlich den Eindruck, als ob das ganze Buch nichts wie eine Entschuldigung sei, dafs man noch für eine Wissenschaft einstehe, welche auf den Principien des Glaubens ruht. Man gibt, nur um mit der vermeintlichen „Wissenschaft" auf guten Fufs zu kommen, so viel preis, dafs man am Ende nicht mehr weifs, was denn in dieser Apologetik verteidigt werden soll. Unsere Glaubensartikel, die Bestimmungen der kirchlichen Autorität machen, wenn sie nur unbeugsam, konsequent festgehalten werden, es geradezu unmöglich, dafs die Glaubenswissenschaft irgendwie das wissenschaftliche Forschen einengen, beschränken kann. Der Gegenstand all unserer Glaubenssätze ist ja Gott selber, die unumschränkte Fülle alles Seins und aller Wahrheit. Wie kann denn die Sonne das Licht beengen, wie das Feuer die Wärme vermindern, wie kann die Wahrheit selber das Licht der Wahrheit verdunkeln? Was für die Mineralogie die Steine, für die Botanik die Pflanzen sind, das ist für alle Wahrheit und Wissenschaft Gott. Scheint uns eine kirchliche

Glaubensbestimmung Schranken aufzulegen, dann ist dies ein Zeichen, dafs unsere Vernunft von der rechten Auffassung abgeirrt und dafs uns die Pflicht obliegt, in uns selbst zu prüfen, welch falsche Schlufsfolgerung wir gemacht haben.

In der dritten Abhandlung befafst sich P. Pesch mit der Selbstverursachung Gottes. Bekanntlich hat eine solche Schell gelehrt, und soweit wir aus der Darlegung ersehen konnten, lehrt er sie noch oder sucht doch, die Glaubenslehre ihr anzupassen. Schells Lehre ist, wie uns scheint, die blofse Konsequenz des falschen Satzes, nach welchem die Freiheit wesentlich nichts anderes ist wie die facultas, agendi vel non agendi praerequisitis omnibus ad agendum necessariis. Setzt man das Wesen der Freiheit in die Indifferenz, so ist sie auch wesentlich Selbstverursachung. Das freie Wesen verursacht selbständig in sich das Hinübertreten der Potenz oder des Vermögens in den Akt d. i. in die Verwirklichung. Nun ist aber die Freiheit an sich reine Vollkommenheit, perfectio simpliciter simplex. Also mufs solche Selbstverursachung, wie oben beschrieben, auch Gott zukommen. So ist es aber nicht. Die Indifferenz gehört nicht zum Wesen der Freiheit; sie ist blofs eine notwendige Folge der Freiheit in den Geschöpfen, die ja alle aus potentia und Akt zusammengesetzt sind. Die obige Begriffsbestimmung ist grundfalsch. Die Freiheit ist wesentlich keine facultas agendi vel non agendi. So ist vielmehr die potestas, posito fine, eligendi media. Sie ist Herrschaft, dominium, über die entsprechende Thätigkeit. Mit ihr ist es wesentlich verbunden, dafs der Grund, also die Quelle alles Herrschens und aller Unabhängigkeit, im Akt selber sich findet. Je höher und allumfassender dieser Grund, desto höher die Freiheit. Gott ist der höchste Grund; also ist er die höchste Freiheit, die nach nichts Äufserlichem als dem Grunde oder der Richtschnur des entsprechenden Handelns zu fragen hat. Je inniger das Geschöpf mit Gott, dem höchsten Grunde, verbunden ist, je tiefer dieser Grund in das Geschöpf eintritt, desto freier wird das Handeln von jeder Beschränktheit. Deshalb nur ist das vernünftige Geschöpf von Natur aus frei, weil es mit keinem beschränkten, innerhalb der Natur gelegenen Gute, als seinem letzten Endziel, notwendig verbunden ist. Gott allein kann, als erster Grund und letztes Endziel, diese geschöpfliche Freiheit bethätigen und vollenden.

2. ***Victor Cathrein S. J.:*** **Philosophia moralis** in usum scholarum. Bd. 3. Friburgi Brisgoviae, Herder.

Diese Moralphilosophie ist der 6. Band eines cursus philosophicus. Manche von diesen Büchern tragen auf ihrem Titelblatt den empfehlenden Vermerk: secundum mentem D. Thomae, haben aber thatsächlich nichts, rein gar nichts vom Geiste des engelgleichen Lehrers in sich, stellen sich vielmehr nicht selten den offenbaren Ansichten dieses Kirchenlehrers gegenüber. Das Gegenteil ist bei diesem Werke der Fall. Sein Titelblatt zeigt nichts davon an, dafs in ihm der Geist des hl. Thomas herrscht. Wohl aber thut der Inhalt auf jeder Seite dar, dafs der Verfasser dem hl. Thomas folgt. Dies geht vor allem aus der Auffassung der Zweckbeziehungen der menschlichen Natur hervor. Was der Verfasser darüber sagt, können wir durchaus unterschreiben: „Der Mensch hat von Natur einen derart vollkommenen Zweck, dafs die natürlichen Kräfte zum Erreichen desselben nicht genügen." Der Verfasser hält sich genau an die ersten Quästionen der prima secundae. Er hätte auch die ganz ausdrücklichen Worte des hl. Kirchenlehrers in den comm. zu Boëtius de Trinitate anführen können: Quamvis homo naturaliter inclinetur in finem ultimum, non potest tamen

illum consequi naturaliter, sed solum per gratiam; et hoc est propter eminentiam istius finis (qu. 6, art. 4, ad 5). Dieser Lehrsatz ist das offenbare Fundament für die Gratuität der Gnade; denn er bekennt im Wortlaute selber, dafs die einzelne menschliche Person in der ganzen Natur keine Kraft besitzt, um den letzten Endzweck zu fordern oder auch nur um zu erkennen, wie beschaffen jenes einzelne Gut ist, dessen Besitz den letzten Endzweck bildet. Dafs der Mensch einen unvollkommenen Endzweck hat, zu dem die natürlichen Kräfte genügen, dies leugnet niemand, auch Thomas nicht. Er gibt ihn sogar manchmal ausdrücklich an: Ein solcher Zweck ist z. B. Häuser bauen, Äcker bestellen. Aber die menschliche Natur selbst besagt es, dafs sie in dem Besitze eines solchen Zweckes nicht ihre endgültige Ruhe findet. — S. 127 scheint Cathrein den Vasquez zu scharf aufzufassen. Vasquez meint wohl blofs, dafs die natürliche Vernunft die nächste Richtschnur der Sittlichkeit und somit der daraus entspringenden Verpflichtung sei. — S. 160 hätten wir gern das falsche Citat aus Thomas vermifst, das leider in fast allen Moralbüchern zu finden ist: „Nemo ligatur per praeceptum aliquod nisi mediante scientia illius praecepti." Diese Worte stehen thatsächlich in de Ver. 17, 3, und doch ist das Citat falsch. Denn der Satz enthält einen ganz anderen Sinn durch die folgenden Worte, die zu ihm gehören und die immer ausgelassen werden, obgleich sie die den Sinn entscheidenden sind. Es folgen nämlich die Worte „nisi quis tenetur scire hoc praeceptum". Man wird also auch durch ein Gebot gebunden, wenn man dasselbe nicht weifs, aber gehalten ist, es zu wissen. Das gerade will Thomas in jenem Artikel nachweisen, das Gegenteil also von dem, was man ihn mit Hilfe der Verstümmelung sagen lassen will. Wäre denn dies recht, wenn ich beweisen wollte, niemand sei zur Zeit des Elisäus vom Aussatze geheilt worden, und ich führte die Worte aus Lukas an: Multi leprosi erant sub Elisaeo prophetae in Israël et nemo eorum mundatus est? Jedermann würde sagen: Dieses Citat ist falsch, denn es folgt zur Vervollständigung des Satzes „nisi Naaman syrus". Das aber wollte der Heiland sagen, dafs nur ein Ausländer gereinigt worden sei. Man darf ruhig diese Stelle aus Thomas, wie man sie in verstümmelter Weise gewöhnlich anführt, beiseite lassen. Was man mit ihr darthun will, ist etwas Selbstverständliches und in der prima secundae, wo Thomas de legibus handelt, gibt es viel eingehendere Stellen, die das Beabsichtigte ex professo erweisen. — Bei der Behandlung des Eigentumsrechtes hat P. Cathrein sehr gut gethan, den Grundsatz des hl. Thomas wieder lebenskräftig in die Moralphilosophie einzuführen, wonach in der Natur wohl das Recht liegt, zu besitzen, aber auch die Pflicht, den Besitz zum allgemeinen Besten zu gebrauchen: Proprietas privata, usus communis. Der Besitzer ist nicht vor Gott und seinem Gewissen völlig unabhängiger Verwalter seiner Güter, er mufs Rechenschaft geben; freilich nicht anderen Menschen, aber Gott gegenüber. Der Besitzer ist gleichsam die Hand Gottes, durch welche die Gaben, die er von oben empfangen, verteilt werden. Alle Staatsgesetze werden nicht viel helfen, um den socialen Frieden herzustellen, wenn nicht die menschliche Gesellschaft mit diesem echt christlichen Grundsatze sich wieder durchdringt. Die Natur ist an und für sich gleichgültig, indifferent gegenüber dem Privatbesitze. Das Recht, welches in ihr nach dieser Seite hin liegt, wäre nie thatsächlich zur Geltung gekommen, wenn nicht das Verderben der Sünde und damit die böse Begierlichkeit in sie getreten wäre. Erst dann ward die Geltendmachung dieses Rechts eine Notwendigkeit, als die ungemessene Begier nach eigenem Besitz den Menschen träg machte in der Wahrung und Behütung des gemeinsam Besessenen.

3. ***Wilhelm Schneider,*** Bischof von Paderborn: **Göttliche Weltordnung und religionslose Sittlichkeit.** Zeitgemäfse Erörterungen. Ferd. Schöningh, Paderborn. 600 S.

Das vorliegende Werk schliefst sich, wie der Verf. in der Vorrede sagt, an die beiden von ihm früher veröffentlichten Schriften an: „Einheit und Allgemeinheit des sittlichen Bewufstseins"; „Die Sittlichkeit im Lichte der Darwinschen Entwicklungslehre". Auf mehrseitig geäufserten Wunsch bringt in diesem Werke der Verf. sämtliche auf religionslose Moral abzielende Denkrichtungen, Bestrebungen und Gründungen der Neuzeit zur Darstellung und stellt ihnen die Notwendigkeit der Religion gegenüber sowohl mit Bezug auf das sittliche Leben wie mit Rücksicht auf die wissenschaftliche Behandlung desselben. Im 1. Kapitel wird der Inhalt des Werkes skizziert und dadurch in höchst praktischer Weise dem Leser die Übersicht über den ganzen ausgedehnten Stoff ermöglicht, der später zur Behandlung kommt. Es folgen dann die Kapitel über die unabhängige Moral, den Positivismus, Darwinismus und Materialismus, über die Einführung der religionslosen Sittlichkeit ins Leben durch die Positivistenkirche, Freidenkervereine, Gesellschaften für ethische Kultur und Ähnliches, über die unabhängige Grundlegung und Sicherung der sittlichen Ordnung, über die unabhängige Erklärung des Sittlichkeitsursprunges, über Religion und Sittlichkeit, und zum Schlufs werden die Haupteinwendungen gegen die religiöse Moral widerlegt. Mit erstaunlicher Belesenheit führt der bischöfliche Verf. die Vertreter der religionslosen Sittlichkeit dem aufmerksamen Leser vor und weist spannend die Haltlosigkeit ihrer Behauptungen nach. Wir können uns den bereits erschienenen, höchst ehrenden Kritiken nur anschliefsen und sind überzeugt, dafs das Werk viel Gutes stiften wird. Dasselbe ist derart geschrieben, dafs, trotz der ernsten und tiefgreifenden Wahrheiten, die darin behandelt werden, das Lesen keine Anstrengung kostet.

4. ***A. H. Tombach:*** **Untersuchungen über das Wesen des Guten.** Bonn, Hanstein 1899. 105 S.

Dieses Werk ist der 2. Teil von den „Neuen Beiträgen zur Fundamentalphilosophie". Der 1. Teil oder das 1. Buch sind die „Forschungen über den Grundcharakter des Wahren"; das 3. Buch die „Erörterungen über die Eigenart des Schönen". Reichen, wertvollen Inhalt verbindet der Verf. mit einer stets anziehenden, bilderreichen, nicht selten packenden Sprache. Es ist keine trockene Schulweisheit, die in abstrakten Redeformen hier vorgetragen wird; vielmehr mufs fortwährend das praktische Leben die Ideen des Verf. veranschaulichen. Dadurch wird der Leser in stand gesetzt, das geistreich Erörterte auch im täglichen Handeln zur Anwendung zu bringen. Es kommt dazu, dafs auch die übernatürliche Lebenskraft des Christentums und der Gnade zur Ausgestaltung des Guten ohne den geringsten Zwang herangezogen wird. Das volle Wesen des Guten ist, — dies ist das Schlufsergebnis dieser Untersuchungen, — die Liebe zum Göttlichen. Wir können das Buch nur empfehlen.

5. ***Richard Wahle:*** **Kurze Erklärung der Ethik von Spinoza und Darstellung der definitiven Philosophie.** Wien u. Leipzig, Braumüller. 1899. 212 S.

Der Verf. legt nicht eingehend die Ethik Spinozas vor. Er begnügt sich, die Terminologie dieses hochbedeutenden Philosophen klarzustellen,

und meint mit Recht, sei dies einmal geschehen, so ergebe sich das Verständnis der Ethik, sowie auch der Metaphysik Spinozas wie von selbst. „Die Schwierigkeit für uns“, so lauten die Worte des Verf., „besteht darin, innerhalb seiner (Spinozas) transcendenten Terminologie das Naturalistische und Phänomenalistische zu erkennen.“ Alles bei Spinoza dreht sich um den Begriff Substanz. Er hat unrecht, wenn er meint, der Begriff Substanz sei notwendig gleichbedeutend mit allseitiger Unabhängigkeit. Eine solche Substanz „constans infinitis attributis, quorum unumquodque aeternam et infinitam essentiam exprimit (def. VIa)“ ist allerdings nur Gott. Gott ist die Fülle alles Seins und aller Wirklichkeit, seine Wesenheit ist Wirklichkeit und kann nicht gedacht werden ohne Wirklichkeit. Dies schliefst aber nicht aus, im Gegenteil, es schliefst in sich ein, dafs Gott wahre Substanzen herstellen kann. Dieselben sind nichts anderes wie Vermögen für das Sein der Wirklichkeit (potentia ad esse) und stehen deshalb als wahrhafte Substanzen oder Wesenheiten da, weil sie in sich das Vermögen haben, vorausgesetzt die wirkende Kraft Gottes, der reinen Wirklichkeit, für sich selbständig zu sein und entsprechende Attribute oder Eigenschaften zu tragen. Wie Gott die Weisheit in aller Wirklichkeit ist und deshalb wirkliche Erkenntnisvermögen herstellen kann, wie er das Wollen selber ist und deshalb wahre freie Willensvermögen verursacht, so ist er seiner Substanz nach die reinste Wirklichkeit, das einfachste vollendetste Sein, und darum kann er Vermögen herstellen, welche das wirkliche Sein tragen können, d. h. Substanzen; und diese sind im Bereiche des Vermögens, der potentia, ebenso wahrhafte Substanzen wie Gott es ist im Bereiche der reinen Wirklichkeit. Gott bleibt da immer die einzige, durchaus unabhängige, nämlich auch von einer wirkenden Ursache unabhängige Substanz; aber unter ihm sind ebenfalls wahrhafte Substanzen, weil sie wahrhaft vermögend sind, das Sein der Wirklichkeit zu tragen. Der Verf. scheint S. 35 die Aufserweltlichkeit Gottes nicht mit der gehörigen Schärfe aufzufassen. Gott ist nicht aufserhalb der Welt, wie dies Paulsen ausdrückt, wenn er schreibt: „Ein Monotheismus, der Gott als ein Einzelwesen neben anderen ansieht und ihn gelegentlich auf die Welt, als ein ihm äufserliches und fremdes Dasein, wirken läfst, ist vom Polytheismus begrifflich nicht verschieden.“ Wir sagen da mit Paulsen: „Besteht man darauf, als Theismus nur eine solche Anschauung gelten zu lassen, dann wird es schwer sein, denen zu widersprechen, welche behaupten, die Wissenschaft führe zum Atheismus.“ So darf man sich die Aufserweltlichkeit Gottes nicht denken, als ob neben ihm völlig selbständiges Sein existierte. Wie das Tageslicht die Dinge sichtbar macht und doch all seine Helligkeit als sein Wesen in sich behält, somit die thatsächliche Sichtbarkeit der Dinge genannt werden kann, so sind alle Dinge wirkliche, weil sie an der reinen Wirklichkeit Gottes teilnehmen; diese aber, die Wirklichkeit Gottes, die zur göttlichen Substanz gehört und sie ausmacht, behält alle Wirklichkeit in sich, mag auch noch so viel durch sie zu Wirklichem werden. Man kann von ihr sagen, sie sei die Wirklichkeit aller Dinge, weil sie alles zu Wirklichem macht, wie das Feuer die Wärme des Zimmers ist, weil das Zimmer durch das Feuer erwärmt wird. Dem wirklichen Sein nach also sind alle Dinge, ist die ganze Welt in Gott, wie der Apostel ausdrücklich sagt: „In Gott sind wir, leben wir und bewegen wir uns.“ Aber das Wesen oder die Substanz Gottes ist ganz und gar aufserhalb der Welt; denn sie ist reinste Wirklichkeit, während das Wesen der Dinge nur Möglichkeit ist für das wirkliche Sein. Hier kommt alles auf die scharfe Bestimmung der termini an, und das ist die schwache Seite jener Philosophie, die in Cartesius ihren Ursprung hat. Wenn man genau erklären könnte, welchen Begriff Spinoza mit der

„Substanz“ verbindet, so würde man über seine Lehre nicht so viel streiten. Was er von Gott ausdrücklich sagt, spricht nicht dafür, dafs er Gott mit dem All identifiziert hat; wohl aber deuten die Folgerungen, die man aus seinen sonstigen Definitionen ziehen mufs, auf das letztere hin. Man mufs in der philosophischen Lehre von Gott, soweit man sie mit der blofsen natürlichen Vernunft erfafst, recht vorsichtig sein. Es geziemt sich da, dem Beispiel der kirchlichen Entscheidungen zu folgen. Diese sprechen, soweit wir wissen, nirgends von einem „persönlichen Gott“ als dem Ergebnis der rein natürlichen Forschung. Noch das vatikanische Konzil spricht von einem allmächtigen, allumfassenden, allweisen . . . Gott, den die Natur lehrt; es schweigt aber nach dieser Seite hin vom Charakter des persönlichen. Warum dies? Der Grund ist klar. Das Kunstwerk führt zu den künstlerischen Eigenschaften des Künstlers, aber nicht zu seinen persönlichen, inneren Vorzügen. Die Welt besagt, es müsse einen Allmächtigen, Allgegenwärtigen, Ewigen geben; aber sobald das Innere Gottes in Frage kommt, schweigt die Natur. Die alten Philosophen waren so klug, dieses Gebiet nie zu betreten. Denn die Schwierigkeiten, die sich da bieten, sind unlöslich. Sagt man, Gott sei allweise, die Liebe selber, also sei er Person, so sagt man zu gleicher Zeit, Gott könne von dem Sein, dessen unendliche Fülle er ist und immer bleiben mufs, nicht mitteilen, er könne nicht schaffen; denn Person bedeutet wesentlich Unmitteilbarkeit. Petrus kann einen Menschen zeugen, aber nicht einen zweiten Petrus. Wenn also Gottes Natur zugleich Person ist, so bleibt jede Mitteilung von Sein ausgeschlossen. Es kann kein anderes Sein existieren als das göttliche. Das ist aber offenbar nicht wahr. Das natürliche Denken bleibt hier auf seinem Wege stehen. Es findet keinen Ausweg. Es hat eine Allmacht vor sich, eine Allweisheit, eine unabhängige Ewigkeit; da müfste allerdings auch Persönlichkeit sein. Zugleich aber schliefst andererseits das Wesen der Person bei Gott es aus, dafs er Person ist. Die Vernunft kann nicht weiter: sie wagt nicht von einem unpersönlichen Gott zu reden, aber auch nicht von einem persönlichen. Sie mufs warten. Das Geheimnis wird ihr helles Sonnenlicht bringen. Es wird die Mitteilbarkeit vereinigen mit der göttlichen Natur; in drei Personen wird die göttliche Natur für sich bestehen, von denen die eine den anderen die eine selbe göttliche Natur mitteilen wird und zwar so, dafs der Vater Vater bleibt, der Sohn Sohn, der heilige Geist heiliger Geist und alle drei Personen der eine selbe Gott ist. An den Termini ist viel gelegen, sie müssen scharf gefafst werden. Das vermochten die alten Philosophen, und die Scholastiker sind ihnen gefolgt. Der neueren, von Cartesius geleiteten Philosophie fehlt diese Schärfe der Termini, und deshalb wird man niemals recht wissen, was die Spitzen derselben eigentlich sagen wollten.

6. **Kants gesammelte Schriften.** Herausgegeben von der Kgl. Preufs. Akademie der Wissenschaften. Bd. X. II. Abtlg. Briefwechsel. Erster Band. Berlin, Reimer. 532 S.

Mit gemischter Erwartung schlägt man „die gesammelten Briefe“ grofser Männer auf. Wie man sprichwörtlich sagt, kein grofser Mann bleibe grofs vor seinem Kammerdiener, so gilt dies in noch höherem Grade von reinen Privatschreiben, bei denen der Verf. an eine Veröffentlichung nicht gedacht hat. Ein Mann mufs nicht blofs grofs, sondern auch menschlich gut sein, wenn seine Gröfse durch Veröffentlichung seiner Privatbriefe nicht nur in keiner Beziehung leidet, sondern nach mancher Seite hin wächst. Dieses letztere ist, wie wir mit Freuden beim Lesen konstatiert

haben, mit Kant der Fall, wenn man seine Briefe liest. — Der Verfasser der „Kritik der reinen Vernunft“ erscheint da mit einer Menschenfreundlichkeit, Bescheidenheit, Anspruchslosigkeit ausgestattet, wie derjenige es sicher nicht vermutet, der blofs seine phil. Schriften gelesen hat. Man könnte den Rat geben, zuerst diese Briefe zu lesen, ehe man an das Studium der Kantschen Philosophie geht. Man dürfte dann die Erfahrung machen, wie sehr Stein recht hat, wenn er aus Petersburg an Kant schreibt: „Ich hatte das Glück, Ihre persönliche Bekanntschaft zu machen; deshalb fällt mir das Lesen Ihrer Werke nicht schwer.“ Es ist ein bedeutungsvolles Wort, das M. Mendelssohn an Kant richtet: „Sie wissen ganz gut, dafs wir in der Philosophie nicht übereinstimmen; aber ich weifs es ebensowohl, dafs Sie weit lieber Widersprüche ertragen wie Lob.“ Beide Männer, Mendelssohn und Kant, sind von aufrichtigster gegenseitiger Verehrung durchdrungen. Am bemerkenswertesten sind die Briefe, welche nach dem Erscheinen der Kritik d. r. V. geschrieben worden sind. Der 209. Brief zeigt so recht, wie hoch damals noch die Sittlichkeit stand im Vergleich zum heutigen Goethebunde und der lex Heinze. Die Lektüre dieser Briefe ist überaus spannend. Sie gehen bis zum Jahre 1788.

7. ***Walther Werckmeister:* Der Leibnizsche Substanzbegriff.** Halle, Niemeyer 1900. 68 S.

8. ***Miecislaus Wartenberg:* Das Problem des Wirkens und die monistische Weltanschauung mit besonderer Beziehung auf Lotze.** Eine historisch-kritische Untersuchung zur Metaphysik. Leipzig, Haacke. 1900. 256 S.

9. ***Mme Dr. Dorothée Pasmanik:* Alfred Fouillées physischer Monismus.** Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte. Bern, Sturzenegger. 1900. 84 S.

(7.) Der Verf. des an 7. Stelle angezeigten Werkes will den Leibnizschen Substanzbegriff untersuchen. Er nimmt eine Entwicklung dieses Begriffs an und versucht mit grofsem Scharfsinn nachzuweisen, dafs drei Stufen in dieser Entwicklung zu unterscheiden sind: nämlich die Zeit bis zum Jahre 1671, wo Leibniz die Pariser Reise antrat; dann die Zeit bis 1686 und von da die Zeit bis 1716. Gemeinsam allen drei Stufen dieser geistigen Entwicklung ist die für Leibniz selbstverständliche Voraussetzung, dafs die Substanz als das selbständig Existierende in einer von den für uns gegebenen Seinserscheinungen gesucht werden müsse, d. h. entweder in den Vorgängen geistigen Geschehens oder den Bewegungsvorgängen körperlicher Massen oder in beiden zugleich. Der Verf. hält den Versuch Leibniz', zu einem klaren Substanzbegriff durchzudringen, für verfehlt und macht ihm besonders zum Vorwurf, dafs er sich in seinem Übergehen von der Sphäre des Räumlichen zu der des Unräumlichen, und da Leibniz sich alles Unräumliche als Geistiges dachte, vom Stofflichen zum Geistigen eines Gedankensprunges schuldig machte. Vielleicht hätte der Verf. dem grofsen Philosophen diesen Vorwurf erspart, wenn er seiner eigenen Andeutung gefolgt wäre. Nach dieser letzteren stand Leibniz im Auffassen der Grundbegriffe und zum Teil auch in seiner Ausdrucksweise noch in der Bahn der von Plato, Aristoteles, Thomas getragenen Tradition. Dementsprechend mufste auch die Beurteilung ausfallen. Nun scheidet aber die alte Philosophie den „Geist“ vom „Geistigen“. Sie nennt einen „Geist“ das körperlose,

fürsichbestehende Wesen; „geistig“ aber sind für sie die Tierseele, alle Substanzen in den Dingen, die sinnlichen Eindrücke, sogar die im Lichte waltende Kraft. Wir haben diese Sprachweise nicht mehr, aber wir werden nicht leugnen, dafs sie mehr der natürlichen Form zu reden entspricht. Jedermann spricht vom Geiste der Gaumenlust, des Zornes, der Wollust, trotzdem dies rein sinnliche Leidenschaften sind. In der That war für solches „Geistige“ das Unräumliche die erste und mafsgebende Äufserung. Die Wesenheit oder Substanz in einem Dinge ist notwendig allgemein, d. h. sie ist gleichgültig gegenüber dem Raum und der Zahl. Soweit es auf die Substanz Brot z. B. ankommt, macht es gar nichts aus, ob sie in einem Krümchen Brot ist oder im ganzen Brote. Es wird in beiden Fällen auf die Frage: „Was ist das?“ gleichmäfsig geantwortet: Das ist Brot. Und ob es der Ocean ist oder ein Tröpfchen, das am Glase hängt, immer wird, wenn nach dem Wesen oder der Substanz gefragt wird, geantwortet: Das ist Wasser. Es können Milliarden Menschen existieren oder nur einer; das hat gar keinen Einflufs auf die Substanz oder das Wesen Mensch. Zeit und Ort gegenüber ist solches „Geistige“ vollständig gleichgültig; an sich betrachtet, kann es überall und immer sein. Es beherrscht vielmehr in bestimmender Weise Zeit und Raum. Dieses „Geistige“ kann niemals allein für sich wirken, das vermag einzig und allein der für sich bestehende stofflose Geist. Immer mufs es erst mit dem Stoffe als bestimmende und für Art und Gattung mafsgebende Kraft geeint sein, ehe es sich zur Geltung bringen kann. Ähnlich erscheint und wirkt ja das Licht nur, wenn es auf einen Körper fällt; dann ist es aber das für die Sichtbarkeit und Farbenpracht mafsgebende Element. So können wir keinen Gedankensprung sehen, wenn Leibniz vom endlos Teilbaren zu einem endlosen Vermögen kommt, geteilt zu werden, und von da zu einer end- d. h. raumlosen Kraft, die in dieses Vermögen als bestimmend tritt. Er nennt diese letztere nach den Alten eine „geistige“, weil jedes Körperliche mit dem räumlich Beschränkten gleichbedeutend ist. Von dieser „geistigen“ Kraft, die als Substanz in den Dingen oder als impressio spiritualis in den Sinnen waltet, steigt Leibniz empor zu reinen, d. h. wesentlich stofflosen Geistern als Trägern dieser Kraft, welche im Stoffe einwirkt.

(8.) Die an 8. Stelle angeführte Schrift beschäftigt sich mit einer ähnlichen Frage, wie nämlich, wenn die Dinge durch die Substanz oder Wesenheit in ihrem Innern geschieden sind, sie dennoch miteinander harmonisch wirken. Der Verf. verwirft die Erklärung des Descartes, der Occasionisten, des Spinoza, des Lotze und des Monismus und Pantheismus mit vollem Recht. Er leitet das Ineinandergreifen der Dinge im Wirken von den Eigenheiten der verschiedenen Substanzen in den Dingen selber ab. Wir empfehlen recht warm diese Abhandlung. Sie liest sich angenehm trotz des schwierigen Themas und geht gründlich vor. In der That mufs der eigentliche Unterschied zwischen den geschaffenen und sonach begrenzten Substanzen einerseits und der einzigen ungeschaffenen, unbegrenzten Substanz andererseits recht sehr beachtet werden. Letztere ist ihrer ganzen Substanz nach reinste Wirklichkeit; da nun jede Substanz allgemein und endlos ist, mufs die ungeschaffene Substanz unbegrenzte, allumfassende Wirklichkeit sein, die überallhin, von Natur aus, ihre Kraft erstreckt. Alle anderen Substanzen sind nichts wie Vermögen, wie Kräfte in den betreffenden Dingen selbst, die in jedem Dinge machen, dafs es dies ist und nichts anderes, Mensch z. B. und nicht Stein. Das Vermögen aber begehrt von Natur nach Wirklichkeit. Dafs also diese geschaffenen Substanzen von der reinsten Wirklichkeit, die nichts ist als Wirklichkeit, wirkliches, d. h. einzelnes, in Ort und Zeit stehendes Sein erhalten und vermittels dessen mit der reinen

Wirklichkeit und untereinander geeint und verbunden werden, ist ebenso in der beiderseitigen Natur begründet, wie das Tageslicht, das von der Sonne strahlt, alle sichtbaren Dinge eint und miteinander in Verbindung setzt; dieses Licht ist die Sichtbarkeit der Dinge selber, wie das Feuer die Wärme aller Räume ist, die von ihm erreicht werden.

(9.) Die neunte oben angezeigte Schrift ist eine lebensvolle, höchst interessante Untersuchung über die wissenschaftliche Stellung des hervorragenden französischen Gelehrten Alfred Fouillée. Es ist das Kreuz der modernen Philosophie seit Descartes, den einheitlichen Träger von Bewegung und Bewufstsein, Ausdehnung und Gedanke, Körper und Geist anzugeben. Die Monaden des Leibniz, die Substanz des Spinoza, das unbekannte Ding an sich von Kant, das Ich von Fichte wollen alle insgesamt die Lösung dieser Frage in sich schliefsen. Fouillée betrachtet die Gesamtheit aller Wirklichkeiten, also aller thatsächlichen Erscheinungen, sowie der denkende Geist sie erfafst, als den Schlüssel dieses Rätsels und gründet darauf seinen physischen Monismus. Wir zweifeln, ob es einen anderen Weg der Lösung gibt als den bereits von Plato und Aristoteles eingeschlagenen. Man mufs von der Bewegung und von dem Gedanken aufsteigen zu einer ersten wirkenden Ursache, und nachdem man nachgewiesen, welch ungemessene Seinsfülle, welche Unbeweglichkeit und Unveränderlichkeit, welch reinste Wirklichkeit diesem Wesens-Sein zukommt, mufs man an die philosophische oder wissenschaftliche Betrachtung der übrigen Wirklichkeiten herangehen, die alle insgesamt, wie alles Sichtbare im Licht, ihre Einheit haben in der Teilnahme an der reinsten Wirklichkeit, nämlich an der ungemessenen und unmefsbaren Wirklichkeit; zu ihr verhält sich die Substanz oder Wesenheit in den Dingen wie verschiedenartiges Vermögen zum Wirklichsein. Man stöfst sich hier daran, dafs die wirkende Ursächlichkeit etwas aufserhalb ihrer selbst setze und somit für den Monismus, für die zu erklärende Einheit des Seins unbrauchbar sei. Aber das ist nur nach einer Seite hin wahr. Einzig und allein das Vermögen, die eigenartige Entwicklungsfähigkeit nur in jedem Dinge, also das Wesen, als innere Richtschnur des einzelnen Seins, ist aufserhalb der ersten Ursache, und auch dieses nur viel mehr soweit es im Nichtsein ist, als insoweit es wirklich besteht. Alle Dinge bleiben, soweit ihre einzelne Wirklichkeit in Betracht kommt, in der Kraft der ersten wirkenden Ursächlichkeit; sie bleiben in der Fülle der reinsten Wirklichkeit, deren Wesen selber Wirklichkeit ist, etwa wie die Raphaelschen Kunstwerke immer in der Kunstkraft Raphaels bleiben und doch weit entfernt sind, Raphael zu sein. Die reinste Wirklichkeit hält in ihrer Fülle alle Wirklichkeit fest, als deren wirkende Ursache, und ist dem Wesen nach, wie oben bemerkt, geschieden von allem. In diesem Sinne sagt Dionysius, der Areopagite: „Gott ist das Sein aller Dinge als die Ursache von allem.“ Und der hl. Gregor erklärt in eben diesem Sinne die Worte im Buche Jobs, die dieser an Gott richtet: „Nonne Tu, qui solus es, Bist du es nicht, der du allein wahrhaft bist?“ Paulus aber sagt: „Wir sind, leben und bewegen uns in Gott“, „Gott sei alles in allem“.

10. *Sigmund Freund:* **Die Traumdeutung.** Leipzig und Wien, Deuticke 1900. 372 S.

Zu allen Zeiten hat man sich viel mit Träumen und Traumdeutung beschäftigt. Die erste Schrift, die den Traum wissenschaftlich behandelt, ist, soweit wir wissen, die bekannte von Aristoteles. Man kann nicht sagen, dafs man bis heute viel darüber hinausgekommen ist. Das vorliegende Werk eines Arztes hat zumal den physiologischen Charakter des Traumes

zum Gegenstande. Es verliert sich nicht — und das ist ein Vorzug desselben — in psychologischen Spekulationen ohne festes Fundament und ohne Ziel. Nachdem die wissenschaftliche Litteratur der Traumprobleme verzeichnet worden ist, folgt die Methode der Traumdeutung, und daran schliefst sich das Vorlegen des Traummaterials, der Traumquellen und der Traumarbeit. Das Ende bildet ein Versuch der „Psychologie der Traumvorgänge“. Aus dieser kurzen Inhaltsangabe ist bereits zu sehen, wie reichhaltig der hier zusammengetragene und wissenschaftlich verarbeitete Stoff ist. Wir fügen hinzu, dafs die Behandlung der einschlägigen Fragen eine durchaus nüchterne, positive und auch durch die Klarheit der Ausdrucksweise anziehend ist. Wir vermissen die allgemeine Eigenheit aller wirklichen Träume, die bereits Aristoteles anführt und die von Thomas von Aquin weiter ausgeführt worden ist. Jeder Traum hat etwas Groteskes, Unmögliches, Einseitiges an sich. Das kommt, wie diese Autoren ebenfalls angeben, von der Abwesenheit der vernünftigen Thätigkeit. Es geht da, wie in einem Hause, wo die Herrschaft nicht da ist. Da thun sich die Dienstboten gütlich. Die Vernunft legt der Thätigkeit der Sinne Schranken auf; diese aber fallen fort, sobald die Vernunft nicht mehr ihren Einflufs ausübt. Ebenso sieht der Traum von Zeit und Ort ab. Im Augenblick ist man in einer weit entlegenen Stadt. Man macht Dinge, die da in Wirklichkeit Tage, vielleicht Wochen und Monate in Anspruch nehmen, in wenigen Minuten ab. Auch die verborgenen oder bekämpften Leidenschaften treten im Traume zügellos auf, obgleich der Träumende sich der Tugend befleifsigt. Wir sind mit dem Verf. auch namentlich darin einverstanden, dafs äufsere Einflüsse beim Träumen nicht auszuschliefsen sind. Der Mensch ist eben dann nicht Herr seiner selbst; gute oder böfse Geister können auf seine Sinnlichkeit einwirken. Das Werk wird jeder mit Interesse lesen.

11. *Anton Ölzelt-Newin:* **Weshalb das Problem der Willensfreiheit nicht zu lösen ist.** Leipzig und Wien, Deuticke 1900. 52 S.

Der Verf. hat vollständig recht, zu behaupten, dafs das Problem der Willensfreiheit unlösbar sei, wenn man, wie er thut, von vornherein zwei Voraussetzungen macht, welche jede Lösung notwendig ausschliefsen: Er setzt nämlich voraus, dafs von der ersten, wirkenden, allumfassenden Ursächlichkeit, von Gott, abgesehen werden mufs, und dann, dafs die Ursache immer der Wirkung vorausgeht; er nennt die Ursache ein notwendiges Antecedens. Freiheit ist durchaus nicht gleichbedeutend mit Ursachlosigkeit oder Willkür. Wohl aber ist beim freien Handeln in erster Linie keine beschränkte Ursache bestimmend, sondern die erste, unbeschränkte Ursache, nämlich die Fülle der reinen Wirklichkeit. Diese bringt durch Einwirken es mit sich, dafs die betreffende Handlung frei ist von jeder mit Notwendigkeit bestimmenden beschränkten Ursache; sie macht also durch ihr Einwirken, dafs der Wille, frei von allen Schranken, mitwirkt. Der Verf. irrt, wenn er meint, dies sei religiöser Natur. Durchaus nicht. Die blofse natürliche Vernunft besagt es, dafs eine solche reine Fülle der Wirklichkeit bestehen mufs, der das Wirklichsein Wesen ist und die also mit innerer Notwendigkeit existiert. Wie ein warmes Zimmer, das auch nicht warm sein kann, am Ende zur Existenz des Feuers führt, das mit Notwendigkeit und allseitig nichts als warm, d. h. das Warme dem Wesen nach ist, wie die Sichtbarkeit der Dinge, die auch unsichtbar sein können, am Ende zur Existenz des Lichtes führen mufs, dessen Wesenheit uner-

schöpfliche Helle ist: ganz so führt alles, was wirklich sein oder nicht sein kann, mit Notwendigkeit zur Existenz einer reinen Seinsfülle, die nichts ist als Wirklichkeit, nichts als Sein, unerschöpfliches, innerlich notwendiges, in all seiner Fülle einfaches d. h. nicht zusammengesetztes Sein. Diese reine Wirklichkeit, deren Wesen Wirklichkeit ist, bestimmt als erste Ursache die vernünftigen Geschöpfe derart, dafs die letzteren unter dieser Bestimmung das Vermögen behalten, sich nach allen anderen Seiten hin bestimmen zu können. Denn solche Fülle des Seins kann nur gemäfs ihrer Natur bestimmen, diese aber ist frei von allen Schranken, reinste Vollendung; durch ihren wirkenden Einflufs also wird auch der Wille als freies Vermögen bethätigt, so dafs er mit Notwendigkeit keiner beschänkten Ursache folgt. Nur beschränkte Ursachen gehen der Wirkung vorher und bedingen somit, dafs diese letztere notwendig folge. Die unbeschränkte Ursache ist zugleich mit ihrer Wirkung. Sie kann höchstens in ihrem Einwirken vorbereitet werden durch die Loslösung von aller Verbindung mit beschränkten Ursachen. Eine Frage lösen wollen mit dem unvernünftigenVorurteil, man müsse von Gott, d. h. von der höchsten, durch die Natur klar erwiesenen Ursache absehen, heifst ebensoviel wie die ganze Frage verwirren, wie bei der Astronomie absehen von den Sternen.

12. ***L. William Stern:*** **Über Psychologie der individuellen Differenzen.** Ideen zu einer „differentiellen Psychologie". Leipzig, Barth 1900. 146 S.

13. ***Ulrich Diem:*** **Das Wesen der Anschauung.** Ein Beitrag zur psychologischen Terminologie. Bern, Sturzenegger 1899. 145 S.

14. ***Ludwig Busse:*** **Die Wechselwirkungen zwischen Leib und Seele und das Gesetz der Erhaltung der Energie.** Tübingen, Mohr 1900.

15. ***Rudolph Eisler:*** **Grundlagen der Erkenntnistheorie.** Leipzig, Schnurpfeil.

(12.) Das an 12. Stelle genannte Buch soll einem neuen Wissenszweige, nämlich der differentiellen Psychologie, dienen. Der Verf. will nichts Abgeschlossenes bieten. Er will nur hinweisen auf Erforschenswertes und somit gleichsam Material beibringen zur individuellen Seelenkunde. In diese neue Wissenschaft gehört alles, was zur Ausbildung und Beeinflussung der persönlichen Charaktereigenschaften der Seele im einzelnen Menschen beiträgt. Man mag daraus ermessen, wie ausgedehnt das Arbeitsfeld der diesbezüglichen Forscher ist. Der Verf. trägt Sorge, dieses Arbeitsfeld nach den verschiedensten Seiten hin zu kennzeichnen. Seine Arbeit zeigt jedem, mit wie grofsen Schwierigkeiten die Wissenschaft, die er vertritt, zu kämpfen haben wird, und zugleich, von welcher Wichtigkeit sie werden kann. Es ist ein jedenfalls verdienstvolles Unternehmen, die philosophische Terminologie zu festigen. In der Wissenschaft der Alten bestand eine genau umgrenzte, allgemein angenommene Terminologie. Leider ward sie nach und nach zur Schablone. Man gebraucht die termini und gibt sich keine Mühe, zu verstehen, welchen Sinn sie haben. Würde es gelingen, in unserer heutigen Zeit, wo das wissenschaftliche Verständnis so weite Kreise erfafst

hat, die termini wieder zu allgemeiner Gültigkeit zu bringen, so wäre daraus ein grofser Fortschritt des Wissens zu erwarten.

(13.) Das an 13. Stelle angezeigte Buch will zu solcher Festigung der termini beitragen. Der Verf. hat den terminus „Anschauung“ gewählt und bestimmt seinen Sinn dahin, dafs die „psychisch verarbeitete Gesichtswahrnehmung“ sein Inhalt ist. Er vergleicht diesen Begriff der Anschauung mit den Grundbegriffen der intellektuellen Bewufstseinsvorgänge und erörtert sein Verhältnis zum Denken und zu den emotionellen Bewufstseinserscheinungen. Wir haben, offen gesagt, wenig Hoffnung, dafs der Verf., so viele Mühe er sich auch gegeben, durchdringen wird; es scheint uns seine Darlegung zu kompliziert. Aber in diesen Sachen ist es schwer, etwas vorauszusagen.

(14.) Die an 14. Stelle angezeigte Abhandlung ist zu fragmentarisch, als dafs ein abschliefsendes Urteil abgegeben werden könnte. Der Verf. beklagt es selber, dafs der ihm zur Verfügung stehende Raum eine „bessere Begründung“ nicht gestattet hätte. Wir wollen abwarten, bis er eingehender die an und für sich sehr wichtige und zumal heute so vielfach ventilierte Frage erörtern wird.

(15.) Das an 15. Stelle angezeigte Büchlein ist ein Teil der wissenschaftlichen Volksbibliothek. Man suche da nicht tiefe Untersuchungen, dies ist nicht der Zweck der Darlegung. Der Verf. hat in gemeinverständlicher Weise, kurz und doch ausreichend, alles Thatsächliche zusammengestellt, was zur Erkenntnistheorie gehört. Er spricht über Begriff und Methode der Erkenntnistheorie, über Bewufstsein und Sein, über das Erkennen selber und die Kategorieen als Bedingungen des Erkennens. Wir hätten Ausdrücke, wie „Wollungen“, „Aufserunssein“, Inhärenzverhältnis“ gern vermieden gesehen. Sätze wie dieser: „Wie das Sein des Ichs in dem Haben seiner verschiedenen Modifikationen aufgeht...“ sind weder deutsch noch leicht verständlich. Der Verf. beweist fast durchgängig, wie er volkstümlich darzustellen versteht. Um so mehr fallen solche Wendungen auf. Es sind Kleinigkeiten, aber sie stören. Bei genauer Durchsicht wird der Verf. noch andere Unebenheiten im Stil und in der Interpunktion finden. Gerade in solchen Werkchen, die fürs Volk bestimmt sind, müfste, meinen wir, alles vollendet dastehen.

16. ***Mario Panizza:*** **1. Nuova Teorica fisiologica della Conoscenza.** Roma, Loescher e Co.

2. Le tre leggi. Saggio di psicofisiologia. Roma, Loescher e Co.

Diese beiden Bücher gehören zusammen. Man kann das erstere als die weitere und eingehendere Ausführung des ersten Teiles im zweiten Werke betrachten. Dieser erste Teil behandelt den „Charakter des Anthropologischen“. Er steigt vom einfachen Organismus auf zur Sinnesempfindung und zum Bewufstsein, um daraus die Idee der Arbeit zu entwickeln und die Grundlage für die sociale Anlage des Menschen. Die drei Gesetze, welche dann, gleichsam als drei Pfeiler der Sociologia, erörtert werden, sind das Gesetz des Hervorbringens, das Gesetz des Eigentums und das Gesetz des eigentlichen socialen Lebens. Das Gesetz des Hervorbringens hat zum Gegenstande die Subsistenzmittel, die gesellschaftliche Organisation der Arbeit und die daraus fliefsende sociale Ungleichheit. Das Gesetz des Eigentums richtet sich auf das Recht eigenen Besitzes, auf das Verhältnis des Arbeiters zur Freiheit und auf den Unterschied zwischen

Privateigentum und der socialen Ökonomie. Das dritte eben erwähnte Gesetz regelt die objektiven Fundamente der Moral sowohl mit Rücksicht auf die einzelnen Personen wie mit Rücksicht auf die gesellschaftliche Einheit. — Der Verf. häuft mit seltener Belesenheit viel Thatsächliches zusammen und will es auf allgemeine Grundsätze zurückführen, die er als sein Eigentum beansprucht. Die angeführten Thatsachen sind sehr lehrreich und machen die beiden Bücher zu angenehmer Lektüre sowie zum Ausgangspunkte ernsten Forschens. Bei den allgemeinen Grundsätzen aber steht er auf dem Boden der modern-deutschen Philosophie; weicht er von dieser ab, so ist es, um noch seichter zu werden. Über die Freiheit z. B. sagt der Verf.: „Der einzelne Mensch würde nicht frei sein, wenn er nicht seine Glieder nach allen Seiten hin bewegen oder darüber verfügen könnte oder wenn er in irgend einer Thätigkeit dem Einflusse eines anderen Willens unterliegen müfste, als der seinige ist. Diese Freiheit aber erhält man im praktischen Leben nur durch einen Besitz, welcher der betreffenden Person zu leben erlaubt, ohne sich dem Willen irgend jemandes zu unterwerfen. Solchen Besitz nennt man Eigentum . . . Ohne Eigentum wäre die Freiheit eine mera astrazione." Dabei beruft er sich auf Fichte, der da meint, das Eigentum sei notwendig, damit der Mensch sich auch mit Erhabenerem beschäftigen könne als mit der Sorge für das tägliche Leben. „Gesetz des Eigentums" nennt der Verf. „das Streben der einzelnen Menschen, sich für die eigene Person ein Gebiet unbedingter Autonomie zu sichern". Wir sind überzeugt, dafs der Verf. an die Tragweite seiner Definitionen nicht gedacht hat. Es ist eben ungemein schwer, aus einer Menge einzelner Thatsachen allgemein gültige Regeln zu schöpfen. Das ist schon schwer, wenn die blofse Natur in Betracht kommt, die notwendig waltenden Gesetzen unterliegt. Es ist aber noch bei weitem schwerer, wenn es sich um moralische Akte handelt, die der menschlichen Freiheit entstammen. Da gibt es nicht zwei, die einander mit Rücksicht auf die Umstände gleichen. Der Verf. könnte aus Thomas, seinem Landsmanne, recht gut lernen, in welcher Weise allgemeine Grundsätze gewonnen werden.

17. ***Karl Chr. Fr. Krause:*** **Der Menschheitbund** nebst Anhang und Nachträgen aus dem handschriftlichen Nachlasse. Herausgegeben von Richard Vetter. Berlin, Felber. 499 S.

18. ***Kurd Lasswitz:*** **Wirklichkeiten.** Beiträge zum Weltverständnis. Berlin, Felber. 444 S.

19. ***Gustav Louis:*** **Giordano Bruno.** Seine Weltanschauung und Lebensauffassung. Berlin, Felber. 143 S.

Diese drei Werke wiederholen, alle drei, bis zum Überdrufs, dafs der übernatürliche Glaube die Vernunft fessele. In ersten (17.), das sich in Anbetracht seines im Titel ausgesprochenen Zweckes am ehesten von solchen Gemeinplätzen fernhalten sollte, heifst es (S. 18): „Wo nicht Freiheit des Denkens gestattet ist, da ist die Freiheit blofs äufserlich, gezwungen, s. katholische Kirche, Jesuiten . . ." Krause ist der Gründer des Panentheismus, der die höhere Vereinigung des Schelling-Hegelschen Absolutismus und des Kantschen Subjektivismus sein soll. Das vorliegende Werk bezweckt die Einigung von Staat und Kirche in einem höherem Dritten, nämlich in der einheitlichen menschlichen Natur. Daher der Name: Menschheitbund. Alle Menschen sollen sich zusammenthun, um an ihrer Vervollkommnung

zu arbeiten. Krause will an die Stelle des Erlösers treten, von dem der Apostel sagt: „Alle sind eins in Christo." Er vergifst bei allen seinen Ausführungen den christlichen Glaubenssatz, dafs alle Menschen durch ihre Abstammung von Adam eine verderbte Natur in sich tragen, die, wie im 1. Buche Mosis bereits gesagt wird, „zum Bösen geneigt ist vom Beginne an". Diese Verderbtheit ist es aber, die sich zu allen Zeiten solch schönen Absichten, wie Krause sie kundgibt, entgegengestellt hat. Letzterer mufste zu allererst das Mittel oder die Kraft angeben, um diese Verderbtheit zu heilen. Die Geschichte der Menschheit ist nicht die Geschichte eines wahren Fortschritts zur Einigung, zum Frieden hin, sondern die Geschichte beständigen Fallens zum Abgrunde der inneren Zerrissenheit. Christus mit seiner Gnade allein kann im einzelnen Menschen dieses Fallen aufhalten. Alle diese und ähnliche Versuche, wie Krause sie angibt, zeigen durch ihre Unfruchtbarkeit blofs dieses eine: Alle menschliche Kunst und Wissenschaft arbeitet vergeblich, wenn sie das Christentum ersetzen will. Es ist falsch, wie es in diesem Buche heifst, dafs erst Pestalozzi den Hauptschaden der Zeit, die Verachtung der niederen Stände, getroffen hat. Christus ist vor allem selber arm geworden und hat ein vor der Welt niedriges Leben geführt. Er hat die Armen selig gepriesen und den Reichen mehrfaches Wehe zugerufen. Nach Christus hat die katholische Kirche diese seine Erbschaft angetreten. Sie hat stets im Geiste des Briefes Pauli an Philemon gehandelt. Sie hat die Handarbeit geadelt und ist mit gröfstem Ernst und durchschlagendem Erfolg der Sklaverei entgegengetreten. Die Erklärung des Vaterunser (S. 488) ist läppisch, um nicht zu sagen gotteslästerisch.

(18.) Lasswitz meint wohl in „seinen Wirklichkeiten", mit „der autoritativen Fesselung der Gemüter sei es nicht gethan"; aber er selbst will die Freiheit der menschlichen Vernunft „durch systematischen Gang des Denkens stützen". Was ist denn ein solch systematischer Gang anders als ein Einzwängen der Vernunft in gewisse Denkregeln, also jedenfalls eine Beeinträchtigung oder auch Zerstörung der Freiheit der Vernunft. Nichts ist so unfrei wie die Vernunft. Mit Phrasen allein ist es in der Philosophie, im menschlichen Denken nicht gethan. Die Vernunft ist gezwungen, dem pythagoreischen Lehrsatze zuzustimmen. Sie ist in demselben Mafse vollendet, als sie mit Gewifsheit denkt. Jede Gewifsheit aber ist Zwang. Derjenige ist ein Thor, der von etwas gewifs ist und es trotzdem nicht anerkennen will; er ist unvernünftig. Wer blofs mit Wahrscheinlichkeit denkt, der kann sich von dem Ergebnisse seines Denkens abwenden oder ihm zustimmen, er ist nach dieser Seite hin frei; aber im selben Mafse ist seine vernünftige Erkenntnis eine unvollkommene. Nun, was sind denn am Ende die christlichen Glaubensartikel? Regeln des menschlichen Denkens, aber weit zuverlässiger wie der pythagoreische Lehrsatz, wie irgend ein systematischer Gang; denn Gott, die Wahrheit selber, thut sich in denselben kund. Wie das Licht nicht die Helligkeit fesseln kann, so kann der geoffenbarte Glaube niemals die Vernunft in ihrem Erkennen fesseln, deren Gegenstand und Vollendung ja die Wahrheit ist. Die befangensten Forscher sind gerade die glaubenslosen. Sein Vorurteil, seine Befangenheit, die Fesselung seiner Vernunft hat Lasswitz die Behauptung aufgedrängt, Laplace habe zuerst die Stabilität der Sterne am Firmament gefunden. Schon Aristoteles und später Thomas von Aquin behaupten sie; aber weit freier und vernünftiger wie Laplace. Es ist ein starkes Stück Befangenheit, Gutenberg, Kopernikus, Kolumbus auf dieselbe Linie zu setzen mit Luther. Wer Luthers Leben kennt, der weifs, dafs niemand in solchem Grade wie er den Geist „bevormundet" hat, anstatt die Bevormundung zu

brechen; niemand hat in solchem Grade, wie er, die Philosophie, das freie Denken, wie Lasswitz sagen würde, verachtet. Was Lasswitz von den mathematischen Beziehungen in der Lehre Platos sagt, beruht auf „Fesselung seiner Vernunft". In Plato steht kein Wort davon. Dafs „in Raum und Zeit die Notwendigkeit des Gesetzes herrscht, unberührt vom Wollen und Fühlen", ist lange vor Newton und Immanuel Kant bekannt gewesen. Hätte der Verf. die Weite der Auffassung, wie sie der Glaube mit seinem hellstrahlenden Lichte veranlafst, so würde er nicht seiner Phantasie so oft den Zügel schiefsen lassen, sondern sich darum kümmern, wie die Thatsachen aussehen. Wir könnten noch viele andere handgreifliche Beweise davon anführen, wie wenig Lasswitz berechtigt ist, von der „Freiheit der Vernunft" in ihm selber zu reden. Wenn diese Herren die vergangenen Jahrhunderte ernstlich studieren wollten, so müfsten sie viele von ihren Vorurteilen aufgeben. Davor fürchten sie sich instinktmäfsig, denn in diesem Falle bräche ihr ganzes wissenschaftliches Gebäude zusammen. Deshalb ziehen sie es vor, einfach die Freiheit und Voraussetzungslosigkeit ihres Standpunktes mit blofsen Worten zu rühmen, obgleich diese Freiheit in Wirklichkeit nichts anderes ist als das Freisein von der Wahrheit.

(19.) Wenn G. Bruno nicht ein abgefallener Mönch wäre, würde die moderne Wissenschaft ihn gar nicht der Erwähnung wert halten. Es ist ein Vorurteil, welches bei den Ansichten über den „grofsen Denker" an der Spitze steht, nämlich das Vorurteil, die katholische Kirche und gar die Ordensautoritäten müfsten immer der Vernunft feindlich gegenüberstehen. Wie verderblich dieses Vorurteil, welches wahrhaft, um mit Lasswitz zu sprechen, die Vernunft fesselt, wirken kann, geht aus folgendem hervor: Da soll die Scholastik eine tiefe Kluft zwischen Gott und der Welt gesetzt und gelehrt haben, der Stoff sei nicht von Gott, sondern nur die Idee, das Wesen in einem Dinge. Bruno soll zuerst es gewesen sein, der das Weltganze betonte, während schon Thomas, Augustin, Plato die Harmonie der Dinge in der Welt weit tiefer auffassen als Bruno. Dieser habe zuerst hervorgehoben, dafs die Sinne nicht notwendig trügen; der Verf. weifs nichts davon, dafs Thomas von Aquin schon mehrere Artikel hat, in denen nachgewiesen wird, dafs die Sinne immer wahr urteilen; er stützt sich darin auf Aristoteles. Ebenso soll erst Bruno den Versuch gemacht haben, die Vorherbestimmung der göttlichen Ratschlüsse mit der menschlichen Freiheit zu versöhnen. Wessen Geist nicht gefesselt ist, der weifs, dafs dies eine sehr alte Frage ist, deren Lösung schon Augustin und nach ihm Thomas und andere geben. Ganz im allgemeinen: Was Bruno Gutes und positiv Wahres hat, das hat er aus seiner katholischen, resp. Ordens-Zeit; was er Konfuses hat und Unsittliches, das hat er aus sich oder vielmehr aus seinem verdächtigen Umgange. Der Verf. selbst gibt zu, dafs Brunos hauptsächliche Lehre über Gott und die Welt aus Cusanus geschöpft ist. Das System des Kopernikus hat er nicht einmal verstanden, und deshalb machte er überall, in England und in Deutschland, wo er es vortrug, Fiasco. In Oxford, in Marburg wurde ihm das Lehren verboten; in Helmstädt ward er vom Superintendenten öffentlich exkommuniziert. Wir haben hier nicht notwendig, auf Weiteres einzugehen. Bruno zum Ausgangspunkt der neueren Wissenschaft machen, heifst ebensoviel wie die eigene Unwissenheit erklären. Bruno bildet nach keiner Seite hin eine Ehre für die Partei, die ihn für sich in Anspruch nimmt. Selbst sein Verhalten im Kerker ist das eines Wankelmütigen.

20. ***Otto Albers:*** **Die aristotelische Philosophie in der türkischen Litteratur des 11. Jahrhunderts.** Halle a. S., Kämmerer u. Co.

Einen wohlthuenden Eindruck macht auf den Leser dieses kleine Schriftchen, das leider nur 20 weitgedruckte Seiten hat. Es bespricht eines der ältesten Denkmäler der türkischen Litteratur, das im uigurischen Dialekt geschriebene Kudatku bilik „das glücklich machende Wissen". Der Verf. weist völlig objektiv, im Anschlufs an wörtlich angeführte Stellen, nach, dafs die Lehre dieses Büchleins, welches sich bereits i. J. 1070 erwähnt findet, genau übereinstimmt mit der Lehre des Araberphilosophen Avicenna.

21. ***Anton Michelitsch:*** **Häckelismus und Darwinismus.** Eine Antwort auf Häckels „Welträtsel". Graz, Styria.

Der Verf. weifs den Ernst des Inhalts derart mit frischer, lebensvoller Sprache und packender Darstellung zu verbinden, dafs sein Buch eine äufserst anziehende, nie ermüdende und stets lehrreiche Lektüre wird. Es ist ein wahrer Genufs, ein solches Werk zu lesen. Wir hatten schon aus anderen von seinen Veröffentlichungen gelernt, wie vertraut er mit den Werken der modernen Naturwissenschaften in allen ihren Zweigen ist. Diese Kenntnis zeigt sich im vorliegenden Buche von neuem in glänzendstem Lichte. Es ist ja dies ein unterscheidendes Merkmal, auf welches auch Michelitsch hinweist, zwischen den katholischen Forschern und ihren ungläubigen Gegnern. In den Bibliotheken der ersteren wird man zahlreiche Werke der Andersgläubigen finden, aber die katholischen Forscher werden von der Gegenseite kaum beachtet. Lesen etwa die katholischen Gelehrten die Werke ihrer Gegner, weil sie darin mehr Nahrung für ihren Geist finden? In keiner Weise. Aber die geoffenbarte göttliche Wahrheit hat ihren geistigen Gesichtskreis erweitert. Sie sind vorurteilsfrei. Sie wollen nicht beurteilen, was sie nicht kennen. Sie wollen ehrlich sein und auch gern beim Gegner anerkennen, was er Gutes und Wahres behauptet. Sie wollen sich nicht, wie man dies den Gegnern gegenüber so oft zu thun gezwungen ist, alle Augenblicke sagen lassen: Das ist ein Irrtum, der Verf. kennt das nicht, worüber er spricht. Es war ein unglückliches Wort, als man auf katholischer Seite sagte, wir, die Katholiken, seien in der Wissenschaft rückständig. Wenn es Professoren gibt, die für ihre Person fühlen, dafs sie rückständig sind, so mögen sie mit Ernst und Ausdauer studieren, aber nicht die eigene Rückständigkeit verallgemeinern. Wir sagen mit dem verewigten Weihbischof Schmitz: Ich habe nie bemerkt, dafs die Katholiken rückständig sind; wohl aber wissen wir weniger unsere Werke und unsere Personen anzupreisen und in den Vordergrund zu stellen, wie andere das thun. — Häckel hat in seinen „Welträtseln" alles, auch Religion, Christentum, Unfehlbarkeit in Verbindung bringen wollen mit seinem bekannten, schon längst wissenschaftlich gerichteten Monismus. Michelitsch geht ihm Schritt für Schritt nach und widerlegt ihn, nach der naturwissenschaftlichen Seite hin, aus bekannten, zum gröfsten Teil nicht katholischen, allgemeines Ansehen geniefsenden Naturforschern wie Virchow, Baer, Karl Vogt. Es geht aus den klassischen Darlegungen Michelitschs hervor, wie sehr Karl Vogt seiner Zeit recht hatte, von überaus zahlreichen „Glaubensartikeln" der modernen Wissenschaft zu sprechen, die niemals jemand bewiesen hat noch beweisen kann. Zu diesen „Glaubensartikeln" rechnet Vogt sogar die Anziehungskraft, das sog. biogenetische Grundgesetz und zahlreiche

andere Behauptungen Häckels. Einer von dieser Art Naturforschern wie Häckel konstruiert in einem Jahre mehr Glaubensartikel, als Päpste in Jahrhunderten vorlegen, und spricht dann jedem die Wissenschaft ab, der nicht dieses sacrifizio dell' intelletto bringt. Kostbar ist es, wie Michelitsch die phänomenale Unwissenheit Häckels festnagelt, wenn es sich um die vier Evangelien, die Briefe des hl. Paulus, die Geheimnisse der Trinität und der Menschwerdung handelt. Man sollte es nicht für möglich halten, daſs jemand heute noch in dem Grade sich von keinerlei Detailkenntnis in Versuchung führen läſst, wie es bei Häckel der Fall ist. Die abgeschmacktesten Geschichtchen sind ihm für sein Publikum gut genug. Er denkt nicht daran, die Ergebnisse fünfzigjährigen Forschens, auch nur von ferne, kennen zu lernen. Wir sprechen da von Forschungen auf seiner, auf protestantischer Seite. Katholische Gelehrte haben sich nie, auch nicht vor fünfzig Jahren, so weit verirrt; das Licht des Glaubens befreite sie von vornherein von falschen Voraussetzungen und Vorurteilen. Doch wir wollen unser Referat nicht schlieſsen, ohne auch Häckel, soweit er es verdient, Gerechtigkeit widerfahren zu lassen. Er schreibt: „Das Papsttum ist unter allen Erscheinungen der menschlichen Kulturgeschichte eine der groſsartigsten und merkwürdigsten, eine welthistorische Gröſse ersten Ranges; trotz aller Stürme der Zeit erfreut sie sich noch heute des mächtigsten Einflusses." Da hat Häckel recht; und die Sache wird noch rätselhafter dadurch, daſs, wie Häckel meint, alle Päpste lasterhaft waren. Da muſs doch das Papsttum einen anderen Ursprung haben wie einen rein menschlichen und eine andere Kraft in sich schlieſsen wie eine rein natürliche. Wir empfehlen das Michelitschsche Buch auf das wärmste. Wer es liest und wiederholt liest, wird seine Zeit recht fruchtbar verwandt haben.

22. *August Schulte-Tigges*: **Philosophische Propädeutik auf naturwissenschaftlicher Grundlage für höhere Lehranstalten und zum Selbstunterricht.** II. Teil: Die mechanische Weltanschauung und die Grenzen des Erkennens. Berlin, Reimer. 110 S.

Wir stehen nicht auf demselben Boden wie der Verf. Wir verurteilen die atomistische Theorie. Wir stehen aber gar nicht an zu erklären, daſs dieses Werk ein echt wissenschaftliches und für die Schule geeignetes ist. Letzteres sagen wir mit Rücksicht auf die Anordnung und die klare Behandlung des Stoffes. Ob der Inhalt für Realgymnasien und ähnliche höhere Schulen, an die der Verf. gedacht hat, nicht etwas zu hoch ist, wagen wir nicht zu entscheiden. Zur Zeit, als wir das Gymnasium besuchten, in den fünfziger Jahren, wurde auch philos. Propädeutik vorgetragen; aber niemand gab acht, und später ward der ganze Gegenstand verlassen. Freilich war die damalige Propädeutik bei weitem trockner und unverständlicher, wie es die vorliegende ist. Es erscheint zudem ganz richtig, daſs sich dieser Unterrichtsgegenstand auf naturwissenschaftlicher Grundlage aufbauen soll; da ist wenigstens etwas Faſsbares gegeben. Der Verf. hält sich von Utopieen und gänzlich imaginären Voraussetzungen fern. Er erachtet auch nicht die atomistische Theorie als die unumstöſslich richtige; er legt sie nur als diejenige vor, die für jetzt am besten die entsprechenden Erscheinungen zu klären vermag, was wir freilich bestreiten. Wir meinen, es hätte nicht geschadet, wenn der Verf. durch die natürlichen Erscheinungen hindurch wenigstens zur Existenz einer höchsten Kausalität geführt haben würde. Er begnügt sich indessen damit, überaupt zu einer Kausalität zu

gelangen und nennt diese dann das „grofse Rätsel"; „die Erkenntnis der letzten Gründe des Geschehens scheint unserem Geiste dauernd verschlossen zu sein." Der Satz hat uns gefreut: „Ohne Zurückführung aller Ereignisse auf Kausalität kann die Wissenschaft und besonders die Naturwissenschaft nicht bestehen; ohne teleologische Auffassung haben die gewonnenen Ergebnisse keinen Sinn." Der Parallelismus des Psychischen und des Physischen läfst sich wohl aufklären, aber schwerlich auf Grund dessen, dafs „die Gedanken etwa in demselben Verhältnisse zum Gehirn stehen wie die Galle zur Leber oder der Urin zu den Nieren." Der Verf. sieht auch hier wieder eine „Grenze unseres Erkennens." Wir zweifeln, ob solche Fragen in den Gymnasialunterricht gehören. Der Schüler wird das materialistische Moment behalten, und er wird bald vergessen, dafs hier blofs eine Grenze unseres Erkennens ist.

23. **Geistige Atmosphäre.** Leipzig, Breitkopf u. Härtel.

Der Verf. hat seinen Namen nicht angegeben. Er hat gut daran gethan. Was in diesem Schriftchen von 16 S. steht, sind Sentenzen, die geistreich sein sollen, aber in Wirklichkeit bisweilen recht banal sind. Die erste ist: „Der Denker geht mit seinen Gedanken oft bis an die äufserste Grenze." „Die äufserste Grenze für ihn ist seine Gehirnschale, sein Schädel." Dies genügt wohl.

24. ***Englert:*** **Das Flottenproblem im Lichte der Socialpolitik.** Paderborn, Ferd. Schöningh.

25. **Das Flottengesetz.** Ein Rückblick. Von einem Vaterlandsfreunde. Berlin, Mittler u. Sohn.

Diese beiden Broschüren beschäftigen sich mit dem hinlänglich bekannten Flottengesetz, mit einer starken Flotte. Wir haben schon seit langer Zeit die Notwendigkeit einer starken Flotte in Privatkreisen betont. Ein grofser Staat, der Kolonieen hat, mufs sie verteidigen können. Das kann nur mit Hilfe einer mächtigen Flotte geschehen. Darüber konnte man streiten, ob das Deutsche Reich Kolonieen erwerben soll. Thatsächlich haben die gesetzgebenden Körperschaften aus den verschiedensten Gründen zur Erwerbung von Kolonieen zugestimmt. Damit ist unser deutsches Volk von selbst darauf angewiesen, Seemacht zu werden. Und warum nicht? Im katholischen Mittelalter war Deutschland eine gewaltige Seemacht und hat sich mit Ehren behauptet. Freilich war damals die Flotte aus Privatinitiative, aus der gewaltigen Macht der Hanse-Kaufleute, entstanden. Dies ist jetzt ganz unmöglich. Nach den heutigen Staatenbildungen kann nur der Staat eine Seemacht gründen, die genügt. Frankreich hat eine Seemacht und ein grofses Landheer. Wir wüfsten nicht, warum beides Deutschland nicht haben sollte. Frankreich ist heutzutage nicht reicher als Deutschland. Unser grofses Volk müfste ersticken, wenn es nicht den Ausgang zum Meere hätte. Es würde am Ende aufhören, ein Grofsstaat zu sein trotz der 56 Millionen Einwohner. Wir unterschreiben demnach den Vortrag Englerts, der hier in Broschürenform herauskommt, vollständig. Wir sind auch gleich Englert mit dem klugen Vorgehen des Centrums ganz einverstanden, das ein wenig gebremst und die entstehenden Lasten, soweit es anging, auf leistungsfähige Schultern gelegt hat. — Die zweite Broschüre ist im selben Geiste geschrieben wie die Englerts.

Dr. Ceslaus M. Schneider.



26. **On Spinozistic Immortality** by ***George Stuart Fullerton,*** Professor of Intellectual and Moral Philosophy in the University of Pennsylvania. Philadelphia 1899.

Der Verfasser, dessen philosophischer Standpunkt von Mattoon Monroe Curtis kurzweg als quasi-idealistisch bezeichnet wird, hegt, wie er selbst bekennt, eine besondere Zuneigung zu der Person Spinozas (I have won such a fondness of the man that I do not like to see him treated like a child) und hat bereits früher eine gröſsere Schrift über dessen Philosophie veröffentlicht (The Philosophy of Spinoza. II. Aufl. New-York 1894). Er will nun in der vorliegenden 150 Seiten langen Monographie „Spinozas Lehre von den Daseinswesen (Existenzen) und von den Wesenheiten (Essenzen), sowie von dem Übergange des menschlichen Geistes aus der Welt der vergänglichen Dinge in die Welt der unvergänglichen so klar wie möglich darstellen". Die Schrift ist also ein Stück philosophischer Hermeneutik zur Feststellung des Begriffes Unsterblichkeit und der mit diesem zusammenhängenden Begriffe im spinozistischen Lehrsystem.

In der Einleitung faſst Fullerton sein Urteil über den Spinozismus dahin zusammen, daſs die darin verkörperte Denkweise, wenngleich in England und Amerika noch von vielen festgehalten, doch entschieden der Vergangenheit angehört, wegen ihrer historischen Grundlage jedoch im siebenzehnten Jahrhundert wohl als berechtigt und befriedigend erscheinen konnte.

Im Verlauf seiner Untersuchung macht er mit Recht darauf aufmerksam, daſs man einen Philosophen nicht nach späteren Erscheinungen der Geschichte des menschlichen Denkens erklären dürfe, sondern nur nach den vor seiner Zeit eingetretenen, so daſs es z. B. ganz verkehrt sei, Hegel in Spinoza hineinlesen zu wollen, obschon umgekehrt manches von Spinoza bei Hegel zu finden sei, und weiterhin, daſs auch bei einem Denker, der neue Bahnen einschlage, die herkömmlichen Ausdrücke, die er beim Aufbau seines Systems für eigene Begriffe verwendet, oft Fetzen von ihrer früheren Bedeutung mit sich schleppen, die ihn leicht mit sich selbst in Widerspruch setzen können. Auf Grund solcher allgemeiner Erwägungen, der dadurch veranlaſsten Aufsuchung von Anknüpfungspunkten in der Vergangenheit und einer sorgfältigen Vergleichung vieler Texte aus Spinozas Schriften, namentlich der Ethik, bringt er eine Analyse der in Betracht kommenden Begriffe zu stande, welche den Einblick in die Anschauungen des Philosophen wesentlich erleichtert.

Wir können nur im allgemeinen und ganz kurz den Gang der Untersuchung und deren Ergebnisse angeben.

Der erste Abschnitt führt die Überschrift: „Die Welt der Daseinswesen" und zeigt, wie Spinoza im Anschluſs an Descartes die Ideen von ihren Objekten trennte, infolge dessen er dann konsequent die Daseinswelt in zwei vollständig abgesonderte Welten auflöste. Lediglich um den zwischen diesen angenommenen Parallelismus zu erklären und zu rechtfertigen, griff Spinoza zum Monismus.

An der Spitze des Spinozismus steht also eine einzige Substanz mit unendlich vielen, ewigen Attributen, namentlich Ausdehnung (extensio) und Denken (perceptio), als immanenter Urgrund alles Daseins. Die Welt der materiellen Dinge besteht aus einer unendlichen Reihe von endlichen Modifikationen des Attributs Ausdehnung; die Welt der Ideen aus einer unendlichen Reihe von endlichen Modificationen des Attributs Denken. Zwischen diesen beiden Welten, welche zusammen die Gesamtsumme alles Seins

ausmachen, besteht keinerlei Berührung, keinerlei Wechselwirkung; aber da sie nur zwei verschiedene Ansichten derselben einen Substanz darstellen, so entspricht jeder Veränderung in der einen, wenn auch unabhängig davon, eine Veränderung in der anderen, und so ist die Ideenwelt das genaue Abbild der Körperwelt.

Der menschliche Körper ist nur ein Partikularmodus in dem Attribut Ausdehnung und kann nur von anderen Körpern nach physikalischen Gesetzen beeinflufst werden. Der menschliche Geist ist der entsprechende Modus im Attribut Denken; nicht hat er Ideen, sondern er ist die Idee des entsprechenden Körpers oder vielmehr ein Bündel von Ideen; denn jedem Teile des Körpers entspricht eine Idee im Geiste. Alle Veränderungen im Körper werden vom Geiste wahrgenommen, aber unabhängig von ihm; denn in den Ideen, welche den Geist ausmachen, kann eine Veränderung nur dadurch eintreten, dafs sie durch voraufgehende Veränderungen in der Ideenwelt zu stande gebracht wird. Die Freiheit als Wahlfreiheit ist ein Wahn, der dadurch erklärt wird, dafs wir um unsere Thätigkeit wissen, ohne deren Ursachen zu kennen. So sind die Grundzüge des Spinozistischen Parallelismus.

Im zweiten Abschnitte, dessen Überschrift lautet: „Die Welt der Essenzen", kommen die Wesenheiten zur Sprache. Spinoza gebraucht den Ausdruck Essenz bald im Sinne einer blofsen Abstraktion wie die Nominalisten, bald für „feste und ewige Dinge" in einem realistischen Sinne, bald als Bezeichnung für ein Individuum als Ganzes und bald nur für denjenigen Teil des Individuums, welcher dem abstrakten Wesensbegriff entspricht. In seinem System spielen indes die Wesenheiten nur da eine eigentümliche Rolle, wo er sie als Zwitterdinge zwischen Abstraktion und Realität einfügt.

Dem mystischen Zuge seines Charakters folgend und beeinflufst von Plato und mittelalterlichen Realisten, sei es jüdischen oder christlichen, hat er die abstrakten Allgemeinbegriffe teilweise halbwegs hypostatisiert und daraus seine „festen und ewigen Dinge" gemacht, indem er denselben in concreto Eigenschaften zuschrieb, die sie blofs in abstracto haben. Sie sind ihm zwar nicht eine dritte Welt geworden, da ja die Gesamtsumme des Seins in den eben besprochenen Welten aufgegangen ist, aber sie haben doch ihre eigene vage Existenz als immanente Ursachen in den Dingen.

Dem Parallelismus der Ideen und Körper entsprechend, dachte er sich eine doppelte Serie von Essenzen, die einerseits vom Attribut Denken, anderseits vom Attribut Ausdehnung ausginge und in logischer Reihenfolge, so dafs immer das niedrigere Glied von dem nächst höheren abzuleiten sei, bis an die Individuen reichen würde. Er wollte, wie der Verf. sich ausdrückt, sie zu einer Leiter machen, welche Himmel und Erde miteinander verbinden würde; aber die Leiter endigt nach oben in den Wolken und reicht nach unten nur bis zum Nebel, und der in der Luft schwebende Teil weist nur spärliche Sprossen auf. Spinoza hat nur willkürlich ausgewählte Beispiele, nicht aber eine vollständige Hierarchie der Essenzen aufgestellt; er hat auch ausdrücklich anerkannt, dafs aus keiner Wesenheit die zu derselben gehörenden Individuen abgeleitet werden können, und zwar nicht blofs wegen der Unzulänglichkeit unseres Geistes, sondern an sich wegen der Natur der Dinge, und er hat endlich durch die Erklärung, dafs die Attribute absolut nichts miteinander gemein haben implicite zugestanden, dafs von deren Ableitung aus dem Substanzbegriff keine Rede sein kann.

Nichtsdestoweniger soll nach ihm der individuelle menschliche Geist mittels dieser Leiter zum ewigen Leben gelangen können.

Davon handelt der dritte Abschnitt der Monographie mit der Überschrift: „Von der Knechtschaft zur Freiheit.“

Der individuelle Geist, ein blofser Modus des Attributs Denken, ist an sich eine flüchtige Existenz in der Zeit, gleichsam eine Welle im Meere, die durch andere nicht blofs verändert, sondern geradezu vernichtet werden kann. Er steckt in den Fesseln der Ideenwelt ebensogut wie der Körper in der Kette der materiellen Ursachen. Wer da glaubt, irgend etwas aus freier Entschliefsung zu thun, der träumt mit offenen Augen: denn was der Geist auch immer thut, das thut er nicht aus sich, sondern von aufsen genötigt (durch die transeunten Ursachen, d. i. die voraufgehenden Veränderungen in der Ideenwelt), also unfrei.

Eine Essenz dagegen ist nur immanenten Ursachen unterworfen, und da diese notwendig innerhalb ihrer Wirkungen bleiben, so wird jene aus und durch sich selbst determiniert, ist demnach frei. Ebenso ist sie ewig, da nichts anders wie durch äufsere Ursachen zerstört wird.

Wenn daher der menschliche Geist oder ein Teil desselben von der Kette transeunter Ursachen losgelöst und in die Welt der Essenzen, d. h. in ein solches Verhältnis zu dieser Welt gebracht werden könnte, dafs er nur mehr immanenten Ursachen unterläge, so würde derselbe eben dadurch aus der Knechtschaft in die Freiheit gelangen und der den Essenzen eigenen Unvergänglichkeit teilhaftig werden.

Nun besteht aber der Geist aus Ideen. Soweit diese der transeunten Verursachung unterliegen, sind sie verschwommen, verworren; denn ihre volle Erklärung liegt nicht in dem Geiste, von dem sie einen Teil bilden. Und insoweit der Geist aus verworrenen Ideen besteht, ist er auch den Leidenschaften, ja schliefslich der Vergänglichkeit unterworfen.

Sobald jedoch irgendwelche von den Ideen, die einen Geist ausmachen, direkt vom Attribut Denken abgeleitet werden können, sind sie keine verworrenen Ideen mehr, sondern adäquate; denn sie werden erkannt mit ihren Ursachen, die als immanente in ihnen selbst liegen. Und solche Ideen können nicht mehr als Existenzen im Strome der Zeit betrachtet werden; sie gehören vielmehr der Welt der Essenzen an und werden recht passend aufgefafst als die Essenz desjenigen Geistes, in dem sie sich vorfinden. Der Mensch hat aber in sich die Macht, in einem unbegrenzten Umfange seine verworrenen Ideen zu klaren und distinkten oder adäquaten zu machen, und insoweit er durch den Teil in ihm bestimmt wird, der seine Essenz darstellt, ist er aktiv, nicht passiv; frei, nicht von aufsen determiniert, und folgerichtig auch unvergänglich.

Die Umwandlung der inadäquaten Ideen in adäquate ist also nach Spinoza der Weg, auf welchem der einzelne menschliche Geist, in einem gröfseren oder kleineren Umfange, von der Vergänglichkeit erlöst und zum ewigen Leben geführt werden kann.

In dem letzten Abschnitte: „Die religiösen Elemente bei Spinoza“, fällt es dem Verfasser nicht schwer zu zeigen, dafs das, was Spinoza Unsterblichkeit nennt, diesen Namen überhaupt nicht verdient; denn von allem anderen abgesehen, würde der nicht untergehende Teil des Geistes jedes Bewufstsein um seine Vergangenheit verlieren, da „der Geist sich nur so lange der vergangenen Dinge erinnern kann, als der Leib fortdauert“, und es könnte schon deshalb von einer persönlichen Fortdauer des individuellen Geistes nicht mehr die Rede sein, zumal nach der spinozistischen Theorie, welche unter solchen Umständen sogar ohne äufserlichen Zerfall des Leibes das Verschwinden einer Persönlichkeit und den Eintritt einer neuen annimmt. Des weiteren gelangt Fullerton zu dem Schlufsergebnis, dafs im Spinozismus als System überhaupt kein Platz für religiöse Elemente besteht,



während Spinoza als Mensch, infolge anderweitiger Einflüsse und Anschauungen, die zu seinem System in Gegensatz stehen, wahrhaft, wenn auch nur in einem über den gewöhnlichen Sprachgebrauch hinaus erweiterten Sinne, religiös gewesen ist und deshalb in seinen Schriften seiner Religiösität mitunter Ausdruck gegeben hat.

Das stolze Lehrgebäude Spinozas fufst bekanntlich auf einer äquivoken Definition der Substanz und fällt in sich zusammen, sobald die Substanz definiert wird als das, was sie als solche ist. res cui convenit esse non in subiecto (Summa contra Gentiles l. 1. c. 26). Dafs dasselbe aber auch sonst überall die Signatur einer verfehlten Spekulation trägt, zeigt, wie schon einigermafsen aus vorstehender Skizze zu ersehen ist, Fullertons Monographie, welche, durch Blofslegung der Inkonsequenzen, Widersprüche, Unklarheiten und Lücken dieses philosophischen Systems, sich zu einer Widerlegung desselben gestaltet, die um so beachtenswerter erscheint, als der Verfasser Spinoza so ernst nimmt und ihm sogar gewogen ist.

Auszusetzen haben wir an dieser Arbeit eigentlich nur, dafs der Verfasser sich nicht streng an die selbst gestellte Aufgabe gehalten und unnötigerweise persönliche Ansichten zur Schau trägt, die der thomistischen Philosophie widersprechen, und für die er keine oder doch nur fadenscheinige Gründe anführt. So ist ihm der methodologische Zweifel nicht der echt wissenschaftliche, denn wenn z. B. Augustinus seine Soliloquia mit einer Anrufung Gottes einleite, so stehe es ja von vornherein fest, dafs er mit dem Glauben an Gott seine Untersuchung beschliefsen werde; eine zeitlose Ewigkeit ist ihm ein Unding, weil, um unverändert zu bleiben, ebenso gut Zeit nötig sei, wie um sich zu verändern; und wenn die Scholastik der einen selben Essenz formale Existenz im erkennenden Geiste und objektive Existenz in den Aufsen-Welt zuschreibe, so schaffe sie damit doch nur eine scheinbare Einheit zwischen zwei weitgetrennten Dingen. Es genügt für die Leser des Jahrbuchs, auf dieses Beiwerk hingewiesen zu haben, das absolut nichts Neues enthält.

27. The metaphysical Magazine. New-York.

Die vorliegenden drei Hefte dieser Zeitschrift sind wohl nur durch ein Versehen dem Herausgeber des Jahrbuchs zur Recension zugeschickt worden. Der Umschlag des Aprilheftes 1899 kündigt an, dafs das metaphysische Magazin (das seit 1895 erscheint) dem fortgeschrittenen Denken unserer Zeit gewidmet ist; und eine grofsgedruckte rote Marginalaufschrift macht uns darauf aufmerksam, dafs in dieser Nummer die Frage erörtert wird: Ist der Teufel tot? — Wir schlagen nach und lesen: „Es war zur Zeit meiner Sommerferien, die ich auf dem Lande zubrachte. Ich warf die Cigarre weg, die ich eben geraucht hatte, ging ans Fenster und schaute hinaus.“ In dieser feuilletonartigen Weise beschreibt H. E. Orcutt in zwei Artikeln den Besuch, den ihm ein Geist abstattete, und das Gespräch, das er mit ihm hatte, ohne uns zu vergewissern, dafs er nicht die ganze Geschichte erfunden hat, um uns blofs zu sagen, dafs der Teufel nur eine Personifikation unserer bösen Gedanken ist. Beim Zurückblättern finden wir auf der Rückseite des Umschlags eine Anpreisung der früheren Jahrgänge als einer unschätzbaren Bibliothek über Occultismus, die anderweitig zu sammeln ein ganzes Menschenleben in Anspruch nehmen würde. Um aber nicht etwa leichtfertigerweise ein hoffnungsvolles Kind mit dem Bade auszuschütten, sehen wir uns die übrigen Artikel an. Da steht an erster Stelle eine populäre, aber notwendigerweise seichte Abhandlung über das kleine Gehirn, dann zwölf Seiten über „die Keime einer gröfseren Religion“ d. i. der Humanitätsreligion, eine Art Zeitungsplauderei, die nicht frei von

Blasphemie ist, und in welcher der Verfasser im Anschlufs an die Geschichte der vierzig Martyrer und mit Anspielung auf den in ganz Europa sehr anders beurteilten spanisch-amerikanischen Krieg ausruft: „Wir sind erwacht zu der Erkenntnis, dafs das Menschengeschlecht eins ist. Wir sind erwacht, um uns selbst als Kreuzesopfer darzubringen zur Rettung der Unterdrückten, was jetzt zum erstenmal durch eine ganze Nation geschehen ist.“ — Eine weitere Plauderei „über das Ideal der Bildung“, aus der wir folgenden Satz hervorheben: „Was mich von dem Nächsten differenziert, ist nicht wirklich, sondern nur scheinbar und wird nur so lange dauern wie meine Kurzsichtigkeit . . . denn der höchstselbige Geist ist in ihm wie in mir und in allen Menschen, und was nicht Geist ist, das ist weder er noch ich.“ — Wir greifen zum letzten Artikel, und da lesen wir wortwörtlich beim zweiten Alinea: „Wo ist der bübische, schurkenhafte Kerl, der es wagte, sich dem neuen Leben zu widersetzen, das sich geoffenbart hat, nachdem Deweys Sieg den 1. Mai 1898 zu einem Wendepunkt in der Geschichte gemacht hat?“ Nach dieser Blütenlese mag der Leser selbst beurteilen, ob das metaphysische Magazin als eine philosophische Zeitschrift betrachtet werden kann.

Sourbrodt (Rheinprovinz). N. Pietkin, Pfarrer.

28. *Ks. Dr. **Fr. Gabryl**, Prof. Univ.:* **Noetyka.** Krakau 1900. gr. 8. S. 305.

Dr. Fr. Gabryl, Professor der Krakauer Universität, hat sich schon einen Namen in der polnischen Litteratur gemacht. Im Jahre 1895 gab er eine ausführliche Abhandlung über die Unsterblichkeit der menschlichen Seele heraus, und auf sie folgte im Jahre 1899 das Lehrbuch der formalen Logik. Die vorliegende Noetik, seine letzte Schrift von gröfserem Umfange, ist die erste polnische Arbeit, welche den ganzen erkenntnistheoretischen Stoff systematisch behandelt.

Nach unserer innersten Überzeugung hat die Noetik von Prof. Gabryl einen hohen wissenschaftlichen Wert; deshalb dürfen wir hoffen, die deutschen Leser des Jahrbuches, besonders jene, welche ein Interesse an erkenntnistheoretischen Studien haben und ihren Entwickelungsgang, wo er immer zu finden wäre, fleifsig beobachten, werden es uns vielleicht nicht übelnehmen, wenn wir ihnen eine kurzen, aber treuen Bericht darüber geben.

In der Einleitung macht der Verfasser die richtige Bemerkung, dafs die formale Logik eine Lehre zu ihrer Ergänzung fordert, welche das Denken mit Rücksicht auf seine Wahrheit betrachtet, denn daraus, dafs etwas richtig gedacht wurde, folgt nicht, dafs es zugleich wahr sein müsse. Man nennt diese Lehre materiale Logik, Epistemologie, Kriteriologie, Erkenntnistheorie oder Noetik. Nachdem der Verfasser die formale Logik der Öffentlichkeit übergeben hat, konnte man erwarten, dafs er die Wissenschaft, welche sie ergänzen soll, materiale Logik benennen würde. Er hat aber der „Noetik“ den Vorzug vor der „materialen Logik“ gegeben, weil die Einteilung der Logik in formale und materiale manchen Gelehrten einiges Bedenken erregt. Der Noetik fällt also die Aufgabe zu, das Denken im Verhältnisse zu den erkannten Gegenständen, d. h. die Wahrheit der menschlichen Erkenntnis nach ihrer Gewifsheit zu untersuchen. Sie kommt mit der Psychologie in Berührung, unterscheidet sich aber von ihr dadurch, dafs die Psychologie nur die genetische Seite der Erkenntnisse erforscht, sie aber die Bedingungen, von welchen die

Übereinstimmung unserer Erkenntnisse mit der objektiven Wirklichkeit abhängig ist, kritisch analysiert. Doch die Analyse soll sich nicht auf das Erkenntnisvermögen selbst, sondern nur auf die Akte der Erkenntnis erstrecken. Sie begeht dadurch keine petitio principii, wie der Kriticismus von Kant, denn sie verhält sich zur Erkenntnis, wie die wissenschaftliche Logik zu der natürlichen. Das heifst: die Noetik will nicht erst die Gewifsheit schaffen, sondern die natürliche Gewifsheit zum reflexiven Bewufstsein bringen.

Den ersten Teil seiner Noetik (S. 7—54) über die Möglichkeit der Gewifsheit, beginnt der Verfasser mit einer Aufklärung des Streites zwischen dem Skepticismus und Dogmatismus, indem er sehr treffend darauf aufmerksam macht, dafs die Skeptiker die natürliche Gewifsheit, welche wir vor der reflexiven haben, nicht verneinen und in Streit mit den Dogmatikern erst dann geraten, wenn es dazu kommt, die natürliche Gewifsheit wissenschaftlich zu begründen. Bevor der Verfasser diesen Streit schlichtet, gibt er eine klare Definition der logischen, moralischen und ontologischen Wahrheit. Etwas weitläufiger handelt er nur über die erstere. Dieselbe befindet sich eher in der Vernunft als in den Dingen und ist eine Eigenschaft des Urteils, nicht des Begriffes. Dann bespricht der Verfasser verschiedene Zustände der Vernunft in Beziehung auf ein Objekt ihrer Erkenntnis und zwar: Unwissenheit, Zweifel, Meinung und Gewifsheit. Die letztere beruht nicht auf dem höchsten Grade der Wahrscheinlichkeit. Es gibt subjektive und objektive Gewifsheit: der subjektiven legt der Verfasser einen Wert nur insofern bei, als sie sich auf die objektive gründet. Hiernach gibt uns der Verfasser eine durchaus erschöpfende Schilderung über die Geschichte des Skepticismus von der ältesten Zeit an bis auf die Gegenwart. Noch heute, so lesen wir, übt der Skepticismus unter der Gestalt des Subjektivismus eine Herrschaft über das Denken aus. Auf die Geschichte des Skepticismus folgt seine Kritik. Nachdem der Verfasser passend bemerkt hat, der Skeptiker lasse sich nur dadurch hinlänglich widerlegen, wenn man ihm nicht nur einen Widerspruch mit sich selbst offenkundig mache, sondern auch die Möglichkeit der philosophischen Gewifsheit darthue, werden hierauf von ihm Beweise gebracht, dafs der Skepticismus sowohl psychologisch als logisch unmöglich ist. Im Zusammenhange mit der Widerlegung des theoretischen Skepticismus werden die fundamentalen Voraussetzungen des Denkens, welche einen Beweis weder nötig machen noch zulassen, in gedrängter Form erörtert. Den methodischen Zweifel verwirft der Verfasser nicht, er solle aber nicht allgemein sein und nicht die unmittelbar evidenten Wahrheiten umfassen.

Im zweiten Teile (S. 55—244) ist die Rede von den Quellen der Wahrheit. Der Verfasser unterscheidet fünf Quellen der Erkenntnis: 1. Bewufstsein, 2. äufsere Sinne, 3. Vergleichung der Begriffe, 4. Schlufs, 5. Zeugnis anderer Menschen. Ihre Zuverlässigkeit wird der Reihe nach gründlich geprüft. Die unmittelbaren Urteile des Bewufstseins sind notwendig wahr. — Die Sinne als Erkenntnisquelle geben Veranlassung zu einem mit Anstrengung und Heftigkeit geführten Wortstreite. Bevor der Verfasser sein Urteil darüber äufsert, führt er verschiedene Ansichten hintereinander vor: den antiken Phänomenalismus, den Subjektivismus von Hobbes, Descartes, Locke, den Idealismus von Berkeley und Leibniz, den Occasionalismus von Geulincx und Malebranche, den transcendentalen Idealismus von Kant, dann die idealistischen Systeme von Fichte, Schelling, Hegel, Schopenhauer und Schuppe, zuletzt die neuesten Meinungen über das Wesen der sinnlichen Qualitäten. Daran übt der Verfasser

zuerst eine allgemeine und dann eine specielle Kritik und kommt zu dem Resultate, die Vernunft, auf die Wahrnehmungen der normal eingerichteten und normal fungierenden Sinne gestützt, könne eine gewisse Erkenntnis von der Existenz der materiellen Gegenstände und ihrer Beschaffenheit erlangen. Aber auch der Realismus verfolgte in seiner Entwickelung verschiedene Richtungen. Der Verfasser nimmt Rücksicht nur auf den naiven Realismus, den Empiriokriticismus von Avenarius, den transcendentalen Realismus von Hartmann und den gemäfsigten Realismus der Neuscholastiker. Den letzteren führt der Verfasser auf fünf Hauptpunkten zurück: 1. es existiert eine von uns unterschiedene Körperwelt; 2. die wahre Erkenntnis der Objekte hängt von der Erfüllung verschiedener Bedingungen ab; 3. die primären Qualitäten stecken in den Dingen; 4. in betreff der sekundären Qualitäten sind zwei Meinungen vorhanden: nach der einen stecken sie in den Dingen, nach der anderen sind sie grofsenteils ein Erzeugnis des erkennenden Subjektes; 5. das Objekt wird von seinem psychischen Bilde unterschieden. Diese fünf Punkte werden von dem Verfasser näher erklärt. Darauf folgt die Angabe des Unterschiedes zwischen dem naiven und gemäfsigten Realismus. Der Verfasser bekennt sich zu dem letzteren. — Die Vergleichung der Begriffe als Erkenntnisquelle in Betracht ziehend, stellt der Verfasser einerseits den Nominalismus mit dem Conceptualismus sowie seinen späteren Formen: dem Apriorismus, Empirismus, Sensualismus, Positivismus, andererseits den übertriebenen Realismus der Scholastiker in gehörigem Lichte dar und unterwirft sie einer strengen Prüfung. Die durch Vergleichung der Ideen gewonnenen Urteile sind absolut gewifs und wahr. — In Besprechung des Schlusses als einer Quelle der Wahrheit zeigt der Verfasser, dafs der Syllogismus unsere Erkenntnis der Wahrheit wirklich erweitert. Was aber die Induktion anbelangt, erkennt der Verfasser nur der unvollständigen einen wissenschaftlichen Wert zu. Die Frage, ob der Induktionsschlufs die Gewifsheit von Wahrheit gibt, beantwortet der Verfasser dahin: sobald aus den induzierenden Fällen das Bestehen einer Notwendigkeitsbeziehung zwischen den coexistierenden oder sich succedierenden Eigenschaften erkannt wird, kann man mit Gewifsheit auf das allgemeine Urteil schliefsen. Das Nähere über die Induktion hat der Verfasser bereits in seiner formalen Logik (S. 241—254) gesagt. Will man ihn also richtig verstehen, so mufs man auch jene parallele Stelle ins Auge fassen. — Eine ausführliche und übersichtliche Erörterung über die Bedeutung und Zuverlässigkeit des menschlichen Zeugnisses schliefst den zweiten Teil ab.

Der dritte Teil (S. 245—301) handelt über das höchste Kriterium der Wahrheit. Das Kriterium der Wahrheit und der Grund der Gewifsheit unterscheiden sich voneinander nicht sachlich, sondern nur begrifflich. Die Noetik hat zur Aufgabe, das höchste Kriterium der Wahrheit, welches zugleich höchster Grund von Gewifsheit sein soll, aufzustellen. Das höchste Kriterium mufs: 1. ein objektives, 2. ein inneres, und 3. ein unmittelbares sein. Im Laufe der Zeit wurden verschiedene Kriterien angegeben. Der Verfasser verwirft das äufsere Kriterium des Traditionalismus, die subjektiven Kriterien des Descartes, der schottischen Schule, des französischen Neokriticismus, Spencer und Sigwarts, ebenso das Kriterium des Avenarius, welches die Mitte zwischen den äufseren und subjektiven behauptet. Alsdann hebt der Verfasser mit Nachdruck hervor, dafs nur die objektive Evidenz (die einleuchtende Notwendigkeit des Urteils) als das höchste Kriterium der Wahrheit anzunehmen ist, weil nur sie allen Forderungen, welche an das höchste Kriterium gestellt werden, Genüge leistet. Die subjektive Evidenz ist eine Folge von der objektiven:

die letztere ist ein Mafsstab der ersteren. Man kann also bei der subjektiven Evidenz als höchstem Kriterium nicht stehen bleiben, sondern man mufs zu der objektiven zurückgreifen. Am Ende des Buches handelt der Verfasser in drei kurzen Abschnitten: über die Grenzen der menschlichen Erkenntnis (Möglichkeit der Geheimnisse für menschliche Vernunft), über den Progressivismus und über das Verhältnis der Vernunft zu der geoffenbarten Wahrheit.

Der Stoff, den eine Noetik zu erörtern hat, ist von selbst reichhaltig und verschiedenartig. Der Verfasser hat ihn noch vermehrt durch Berücksichtigung solcher Fragen, welche in Handbüchern der Noetik gewöhnlich aufser acht gelassen werden, die aber über ihren ganzen Gegenstand ein helles Licht verbreiten. Und einen so mannigfaltigen Stoff hat der Verfasser glücklich beherrscht. Er weifs immer den Hauptpunkt der Streitfrage herauszufinden und sich damit leicht abzufinden. In Beurteilung der abweichenden Meinungen ist er streng, aber gerecht; seine Gegner nimmt er sogar in Schutz, wenn sie mit Unrecht angegriffen werden. Die Stimmen von befreundeter Seite verschmäht er nicht, aber er scheut sich auch nicht, ihnen seine eigene Ansicht gegenüberzustellen. Mit der einschlägigen Litteratur ist er wohl vertraut. Man beachte, dafs seine Noetik im Jahre 1900 erschienen ist und Schriften, welche auf Erkenntnistheorie Bezug nehmen, bis einschliefslich 1899 darin citiert werden. Die Darstellungsweise ist recht anschaulich und lebendig. Für die Vortrefflichkeit des Buches, das wir hier besprechen, zeugt auch der Umstand, dafs die Akademie der Wissenschaften in Krakau die Ausgabe desselben mit Geld unterstützte. Nach alledem können wir nicht umhin, mit dem Wunsche zu schliefsen: die Noetik von Prof. Gabryl möge die gröfste Verbreitung finden und in Ländern, wo die polnische Sprache gesprochen wird, zu weiteren erkenntnistheoretischen Untersuchungen Bahn brechen!

Wien. Dr. P. Rawski.

29. ***Gottfried Hoberg:*** **Die Genesis nach dem Litteralsinn erklärt.** Freiburg, Herder 1899.

Die Aufgabe, welche sich der Verfasser bei Bearbeitung des vorliegenden Genesiskommentares stellt, ist im Vorwort näher angegeben: der Kommentar, zunächst für den Gebrauch der Studierenden bestimmt, bezweckt eine kurze Darlegung des Litteralsinnes. Diese Darlegung soll sich nach der traditionellen katholischen Exegese richten, nimmt aber zugleich auch Rücksicht auf die gesicherten Ergebnisse der neuen Forschung. Von vornherein jedoch weist der Verfasser die Resultate jener wissenschaftlichen Bestrebungen zurück, welche den mosaischen Ursprung und den Offenbarungscharakter des Pentateuchs leugnen.

In der dem eigentlichen Kommentare vorangeschickten allgemeinen Einleitung behandelt H. übersichtlich und eingehend die Frage über Inhalt, Verfasser, Quellen und Text des Pentateuchs. Dank werden wir dem Verfasser wissen für den gründlichen Nachweis der mosaischen Abfassung des Pentateuchs und für die klare und vollständige Darstellung und Widerlegung der Ansichten der modernen Pentateuchkritiker. Das Ergebnis seiner Untersuchungen über die mosaische Abfassung des Pentateuchs fafst H. S. XXVII in den Worten zusammen: „Der Satz: Moses hat den Pentateuch verfafst, ist nicht so zu verstehen, als ob jedes Wort, jeder Versteil oder jeder Vers ohne Ausnahme von Moses herrühre;" sondern neben Veränderungen kritischer Art enthält der Pentateuch auch

Zutbaten (pg. XXV), welche eine inbaltliche Vermehrung der von Moses verfafsten Schrift darstellen. Diese Erweiterungen werden in § 7 näher erörtert, jedoch dürfte die Ansicht Hummelauers bei Erklärung und Änderung der Gottesnamen Elohim und Jahve, der H. im § 6 sich anschliefst, wohl nicht allgemeine Zustimmung finden.

Im eigentlichen Kommentare hat H. auf eine fortlaufende Übersetzung verzichtet, schickt vielmehr nach Art der modernen kommentierten Klassikerausgaben den Text der Vulgata und den hebräischen Text voraus. Den einzelnen Abschnitten gehen orientierende Einleitungen voraus. Diese letztere Einrichtung erscheint sehr zweckmäfsig, da hierdurch auf leichte Weise der Leser in das Verständnis der einzelnen Abschnitte eingeführt wird. Bei der Auslegung des Schöpfungsberichtes entscheidet sich der Verfasser mit geringen Änderungen für die von Hummelauer vertretene Visionshypothese, wenngleich er den Leser auch über die übrigen Erklärungsversuche kurz unterrichtet. Den in 3 und 6 vorgetragenen Auffassungen über die Sintflut und die Zerstörung von Sodom und Gomorrha werden gewifs die meisten Leser beipflichten. In weit gröfserem Mafse, als bisher geschehen, hat H. auch Rücksicht genommen auf die Resultate der Assyriologie und Ägyptologie, wenngleich wir bei Verwertung ihrer Ergebnisse nicht immer H.s Ansicht billigen können. So gilt ihm z. B. die aus der Gleichzeitigkeit der Hammurabidynastie mit Abraham gewonnene Jahreszahl 1900 als Grundlage für die Berechnung, durch welche H. beweisen will, dafs die gewöhnliche Anschauung, das Menschengeschlecht sei ungefähr 4000 Jahre vor Christus aufgetreten, nicht erschüttert sei (inzwischen wurde jenes Datum, das Hommels altisraelitischer Überlieferung entnommen ist, von Hommel selbst wieder aufgegeben, vgl. den Aufsatz Hommels in „Neue kirchliche Zeitschrift" ed. Holzhauser Bd. IX S. 998 ff.). S. 348 ff. wäre es angezeigt gewesen, Stellung zu nehmen zur Frage, ob die dort gegebene Darstellung ägyptischer Verhältnisse wirklich die Einrichtungen und Sitten der Josephszeit beschreibt, oder wie die „Kritik" betont, die eines fast ein Jahrtausend späteren, tendenziös arbeitenden Schriftstellers. Der blofse Nachweis der „Ägypticität" der Josephsgeschichte ist nicht ausreichend.

Die hervorgehobenen Vorzüge des Buches zeigen, dafs der Kommentar des Freiburger Exegeten einen wirklichen Fortschritt in der so schwierigen Genesiserklärung bedeutet.

Weidenau (Öster. Schlesien).

Lic. Miketta, Theologieprofessor.

30. ***Bautz:*** **Grundzüge der katholischen Dogmatik.** 1. Teil. Zweite vermehrte Aufl. Mainz, Kirchheim 1899. gr. 8°, S. VIII, 214.

Bei Erscheinen der ersten Auflage dieser Grundzüge wurden ihre Vorzüge in unserm Jahrbuche (III, S. 383) erwähnt, insbesondere: streng kirchliche Korrektheit der Lehre; Vertrautheit mit den Sätzen der theologischen Überlieferung, übersichtliche Anordnung und bei aller Kürze möglichste Vollständigkeit. Die zweite Auflage hat darin nichts eingebüfst, wurde vielmehr in manchen, wenn auch nicht wesentlichen, Punkten verbessert. Zu noch gröfserer Vervollkommnung erlauben wir uns einzelne Bemerkungen. Die Litteraturangaben sind stellenweise etwas zu dürftig. Die Grundzüge sollen und wollen ja auch zu tieferem Studium anregen und geeignete Winke geben.



Bei der Lehre von der hl. Schrift und ihrer Inspiration (S. 2 ff.) vermissen wir den Hinweis auf die mafsgebende Encyklika „Providentissimus Deus“ v. 18. Nov. 1893. Zu Note 3 (S. 5 f.) verweisen wir auch auf Zanecchia: Divina Inspiratio SS. Scripturarum ad mentem S. Thomae; Romae 1899, Pustet (dies. Jahrb. XIV. S. 497 f.). Dieses Werk ist eines der besten einschlägigen nach Erscheinen des genannten Rundschreibens über die Biblischen Studien. Zur Lehre vom Glauben (S. 27 ff.) vgl. auch Semeria: Analysis actus fidei iuxta S. Thomam et recentiores theologos; typis „Divus Thomas“, Piacenza, Italia (dies. Jahrbuch VII, S. 500 ff.). Zu Note 1 (S. 73) vgl. auch Mandonnet: Siger de Brabant et l'Averroïsme latin au XIIIe siècle; Fribourg, Suisse, 1899, Librairie de l'Université (dies. Jahrb. XIV, S. 479 ff.). Dummermuth (S. 85) schrieb auch: Defensio doctrinae S. Thomae de praem. phys. seu responsio ad Frins, Paris 1895, Lethielleux (dies. Jahrb. XI, S. 122 f.). Zu Note 2 (S. 97) vgl. auch Schneider: Natur, Vernunft, Gott; Regensburg 1884, Manz; Rolfes: Gottesbeweise bei St. Thomas und Aristoteles; Köln 1898, Bachem. Zu Note 4 (S. 192) vgl. auch Froget: De l'habitation du Saint-Esprit dans les âmes justes d'après St. Thomas; 2e édition, Paris 1900, Lethielleux.

Von einer Zunahme des Verständnisses des Offenbarungsinhaltes an Tiefe (S. 58); von Vertiefung der früheren Arbeiten (S. 60), von „Mangel scharfer theologischer Termini in der damaligen Zeit“ (S. 168) u. dgl. kann doch wohl keine Rede sein. Den näheren Nachweis erbringen beispielsweise Schäzler: Bedeutung der Dogmengeschichte; Regensburg 1884, Manz (§ 5); Schneider: Wissen Gottes; ebendaselbst 1886 (14. u. 15. Kap.). Zudem heifst es auch von der Zeit der Väter (S. 63): „Die Behandlungsweise des theologisch-dogmatischen Stoffes ist . . . eine mehr monographische, wobei dann aber durchweg die Behandlung der einzelnen Materien um so gründlicher (!) ausfällt.“ Gegen die Echtheit der Didache (Note 1 a. O.) aufser Harnack: „Die Apostellehre etc.“ Schneider: Apostol. Jahrhundert I. Bd. (S. 802 ff.), Regensburg 1890, Manz. Für die Autorschaft des grofsen hl. Dionysius Areopagita (S. 68) tritt entschieden und gründlich ein in neuester Zeit auch der Redemptorist Dubois, sowohl in seinem grofsen (4 Bde) Werke: „Exemplarismus divinus“ (Tom. I), wie im Auszuge (dies. Jahrb. XIII, S. 122; XIV, S. 497 f.). Der Areopagite ist kein blofser Mystiker (S. 70); er ist in allererster Linie ein dogmatischer Autor und der Eckstein der Glaubensforschung. Von ihm sind zuerst die höchsten philosophischen Grundsätze mit fester Hand auf die geoffenbarten Glaubensprincipien angewandt worden. Ein auch nur oberflächlicher Blick in des Aquinaten Summa theologica mag davon überzeugen. Die dogmatisch-spekulative Beweisführung stützt da St. Thomas vielfach auf Stellen aus den Areopagitischen Werken und zwar wohlgemerkt als auf Aussprüche des ältesten Apostolischen Vaters, des Bekehrten vom Areopag, des Schülers des Völkerapostels Paulus. Oder ist etwa diese Summa ein Handbuch der Mystik? Das Apostolische Jahrhundert war durchaus kein Zeitalter der Roheit und Barbarei. Die echt katholische Überlieferung bekennt, nur empfangen zu können von einem, welcher mehr hat; für sie besteht als einziger Grund der Wahrheit des Übernatürlichen nur die göttliche Offenbarung. Sie weifs nichts von Vertiefung innerer, intensiver Entwicklung des Glaubensverständnisses. Dieses war in den Aposteln am vollendetsten. Hauzeur (S. 82) war nicht Kapuziner, vgl. Einleitung zu Tom. I der Opera omnia Sti Bonaventurae, editio Quaracchi. — Die gemachten Bemerkungen wollen den Wert des Buches keineswegs herabsetzen; dasselbe

ist durchaus zweckentsprechend und empfehlenswert, nicht zum wenigsten auch wegen seiner ruhigen Sachlichkeit bei Behandlung strittiger Fragen.

31. ***Kirsch:* Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum.** Eine dogmengeschichtliche Studie. Mainz, Kirchheim 1900. gr. 8⁰, S. VIII: 230.

In zwanglosen Heften beginnen hiermit die „Forschungen zur christl. Litteratur- und Dogmengeschichte," herausgegeben unter Mitwirkung zahlreicher Fachgenossen, von Prof. Ehrhard, Wien, und Prof. Kirsch, Freiburg (Schweiz). Das neue Organ hat den Zweck, wissenschaftliche Publikationen auf dem gesamten einschlägigen Gebiete aus den katholischen Gelehrtenkreisen deutscher Zunge zu sammeln und zugleich zu einer regern wissenschaftlichen Thätigkeit in den genannten kirchengeschichtlichen Einzeldisciplinen anzueifern. Gewifs ein weites und, weil vielfach noch brach liegend, sehr zeitgemäfses wissenschaftliches Arbeitsfeld! Mit Freuden sind deshalb die Forschungen zu begrüfsen. Von Herzen wünschen wir denselben in weitesten Kreisen das der Wichtigkeit des Gegenstandes wegen verdiente Interesse und durch möglichst zahlreiche Abonnements eine gesicherte gedeihliche Entwicklung.

Die vorliegende Studie führt das treffliche Unternehmen recht würdig ein. Sie behandelt in drei Abschnitten näher die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen, Bezeugung in der urchristlichen Epoche, Entwicklung bis Anfang des 4. Jahrhunderts, volle Ausbildung und Verteidigung im 4. u. 5. Jahrhundert. In den einzelnen Abschnitten kommen zur Sprache: die Fürbitte der Gläubigen füreinander und für die Verstorbenen, sowie der Gläubigen Beziehungen zu den Heiligen und Engeln im Himmel. Den chronologischen Abschlufs für die Untersuchung bietet die Aufnahme des Zusatzes „communionem sanctorum" in das Apostolische Symbolum der gallischen Kirchen. Für die vorkonstantinische Periode ist das Quellenmaterial aus den Schriften des N. T., der Apostolischen Väter, der Apologeten des 2. und der Kirchenschriftsteller des 3. Jahrhunderts möglichst vollständig verwertet. Für die andere Zeit sind die am meisten charakteristischen Stellen benutzt. Da es sich um eine erstmalige zusammenhängende Darstellung des Gegenstandes handelt, wurden die wichtigeren Zeugnisse zahlreich wörtlich angeführt, um die Nachprüfung der einzelnen Ergebnisse zu erleichtern. Im zweiten Abschnitte begegnen uns am öftesten Clemens von Alexandrien, Origenes, Tertullian und der hl. Cyprian; im dritten die hhl. Kirchenlehrer: Basilius, Chrysostomus, Gregorius von Nazianz, Hilarius, Ambrosius, Hieronymus und Augustinus.

Zu Turmel: Histoire de l'angélologie etc. (S. 28, Note 1; S. 115, N. 2; S. 207, N. 1) erlauben wir uns hinzuweisen auf die Berichtigung in Revue Thomiste, Mars 1900, S. 41 ff.; zur Lehre von der Kirche (S. 133, N. 1; S. 144 ff.) auf Specht: Lehre des hl. Augustinus von der Kirche, Paderborn 1892, Schöningh. Als sehr wichtiges Gesamtergebnis zeigt sich die völlige Unabhängigkeit der christlichen Glaubensanschauung betreffs der Gemeinschaft der Heiligen in Ursprung und Grundlage von allen heidnischen Lehren und Gebräuchen. Dieses Lehrstück ist vielmehr, soweit es sich dabei um wirkliche christliche Glaubensanschauungen und dogmatische Lehrbegriffe handelt, ausschliefslich auf dem Boden des Christentum selbst und zwar des Urchristentums entstanden.

32. **Études Franciscaines.** Tom. III, IV. Paris 1900, Oeuvre de St. François d'Assise (5, Rue de la Santé, 13e Arrondt).

Die allgemein wissenschaftliche frauzösiche Zeitschrift (vgl. dieses Jahrbuch XIV, S. 240, 498) hat den zweiten Jahrgang vollendet. Von den mannigfachen Abhandlungen erwähnen wir als dem Zwecke unseres Jahrbuchs entsprechend: „Études sur saint Bonaventure"; „Primauté de N. S. J. Chr."; „le vrai Roi"; „le Catholicisme social"; „l'Athéisme et la Morale"; „le Transformisme chrétien"; „l'Opinion du petit nombre des élus". Die beiden ersten Arbeiten begannen im ersten Jahrgange. Die Studien über den hl. Bonaventura sind in den fünf Artikeln des zweiten Jahrgangs vollendet. Der erste dieser Artikel bringt „fausses accusations" und deren Widerlegung. Anfangs (S. 113) heifst es: „Des érudits, en assez grand nombre, prétendent que saint Bonaventure se distingue de saint Thomas 1o en ce qu'il parait favoriser l'argument de saint Anselme et le système des idées innées; 2o en ce que ses theories accusent une tendance vers l'ontologisme, le platonisme et le mysticisme. Que valent ces assertions? Ces divergences sont-elles réelles, ou bien nous trouvons-nous en face d'une de ces nombreuses légendes, créées autour du nom de saint Bonaventure et dont il serait grand temps de le dégager? Telles sont les questions auxquelles nous nous proposons de répondre dans les pages qui vont suivre. De savants auteurs s'y sont essayés avant nous, non sans un réel succès. Nous résumerons ici leurs travaux, en y ajoutant le résultat de nos propres recherches." Der zweite Artikel (Tom. IV, S. 5 ff.) betrachtet den hl. Bonaventura als spekulativen Theologen und als Philosophen und trägt so noch mehr bei zur Widerlegung der falschen Anklagen. Der dritte Artikel (S. 105) behandelt den Heiligen als Mystiker. Dazu werden drei Fragen näher beantwortet: „1o Les rationalistes ont-ils raison de reprocher à saint Bonaventure son caractère mystique? 2o en quoi consiste la mystique séraphique? 3o est-elle, comme ils l'assurent, vraiment exagérée c'est-à-dire entachée de visionisme et d'hallucination?" Daran schliefst sich (S. 116 ff.) die Antwort auf die Frage: „Des deux caractères scolastiques (théologien et philosophe) et mystiques de saint Bonaventure quel est le principal?" Der vierte Artikel (S. 225 f.) handelt vom Doctor Seraphicus. Wir lernen da näher kennen die neun Haupteigenschaften der Lehre Bonaventuras: „vivante, abrégée, positive (traditionelle), pacifique, humble, chaste, théologique, synthétique, affective." Der fünfte Artikel (S. 337 ff.) behandelt „le Docteur franciscain". St. Bonaventura ist ein anderer Franziskus von Assisi. „Après avoir indiqué ce qu'on pourrait appeler les causes formelles de ce doctorat (séraphique), il nous reste à parler de la cause exemplaire. Cette cause, c'est François d'Assise." Daran schliefst sich die Auseinandersetzung, welche Stellung der hl. Bonaventura in der Scholastik einnimmt. Dies geschieht durch Vergleich des Heiligen mit dem Aquinaten. Da heifst es nun (S. 348) sehr richtig: „Et d'abord on doit accorder que le docteur franciscain est, à certains égards, inferieur au grand maitre dominicain. Sa doctrine théologique et philosophique, quoique extrêmement abondante, n'est ni aussi développée, en quelques-unes de ses parties du moins, ni aussi complètement organisée. Le docteur Angélique traite les matières philosophiques ex-professo, le Séraphique incidemment et seulement au degré nécessaire pour la claire et prudente solution des problèmes théologiques." Daraus ergibt sich dann der einfache Schlufs (S. 353): „N'est-ce pas dire que, pour être vraiment complet, saint Thomas doit donner la main à saint

Bonaventure." Derselbe wird autoritativ bestätigt durch die Worte Papst Leo' XIII. im Briefe an den Franziskaner-General (12. Dez. 1885): „Quapropter nullo modo dubitandum, quia catholici praesertim iuvenes in spem Ecclesiae succrescentes, qui ad philosophica et theologica studia secundum Aquinatis doctrinam sectanda se conferunt, perlegendis sancti Bonaventurae operibus pluriman utilitatem sint hausturi, atque ex amborum scriptis, quasi ex praecipuis armentariis, gladios ac tela sumant, quibus in teterrimo bello adversus Ecclesiam ipsamque humanam societatem commoto hostes superare strenue queant."

Die zweite Arbeit bringt noch in drei Artikeln die Meinung des hl. Kirchenlehrers Franz von Sales aus seinem „Theotimus" (Buch 2, Kap. 1 ff.) und deren Begründung in der hl. Schrift und den Vätern. Damit schliefst dieselbe. Die ganze Arbeit nach der dreifachen Meinung (dieses Jahrb. XIV, S. 500), also auch Fortsetzung der genannten Artikl, ist inzwischen im Verlage der Études erschienen: „Essai sur la Primauté de N. S. J. C. et sur le motif de l'Incarnation par le P. Jean-Baptiste, Capucin" (8°, S. XXIII, 332). — Die Abhandlung „le vrai Roi" betrachtet Christus als König, Haupt, Richter (Tom. IV, S. 119 ff., S. 247 ff., S. 406 ff.). — „Le Catholicisme social" (III, S. 688 ff.) ist eine eingehende, sachverständige Kritik der unter demselben Titel erschienenen Artikel in der Quinzaine (Jahrg. 98, 99) nebst trefflichen Verbesserungen. — „L'Athéisme et la Morale" bringt in zwei Artikeln: Theorie der sogen. unabhängigen Moral (Ursprung und Gefahren III, S. 353 ff.) und ihre Praxis (Athéisme militant im Unterschiede vom Athéisme doctrinal; a. S. 620 ff.). — „Le Transformisme chrétien" (IV, S. 51 ff., S. 255 ff.) ist eine Kritik des Darwinismus. Über Standpunkt und Plan der Arbeit heifst es am Anfange: „Avec l'intention de la (thèse du Darwinisme) combattre, je l'examinerai successivement, dans la série animale, et dans le règne humain, en m'appuyant exclusivement sur la structure anatomique et les fonctions des organes; puis je l'envisagerai dans ses rapports avec les questions religieuses, laissant toutefois aux théologiens et aux philosophes le soin de développer les objections graves tirées de l'existence de l'âme et du langage articulé." — „L'Opinion du petit (relative aux reprouvés) nombre des élus" (IV, S. 449 ff., S. 561 ff.) wird begründet in der hl. Schrift und Überlieferung; der Gegner Einwürfe wiederlegt; insbesondere der Vorwurf jansenistischer Strenge entschieden zurückgewiesen. — Wie die Abhandlungen brachten auch die Revue des Revues und die Bibliographie manch Treffliches aus dem Gebiete der Theologie und Philosophie. Der wacker redigierten Zeitschrift wünschen wir immer weitere Verbreitung.

33. ***Dr. Ceslaus M. Schneider:*** **Das Büchlein von der Gottinnigkeit** oder **die Kunst, sich Gott zu überlassen.** Regensburg, Coppenrath 1901. 12°, S. 367.

Das ausgezeichnete Büchlein redet bei aller Tiefe der Lehre einfach die Sprache des Herzens und ist ein so recht praktischer Kommentar der Worte des Psalmisten (72, 27): „Mihi autem adhaerere Deo bonum est, ponere in Domino Deo spem meam." In vier Abschnitten werden behandelt der Gottinnigkeit Natur, Übung, Hindernisse, Ratschläge. Der erste Abschnitt umfafst zwei Teile: 1. Wer zur Heiligkeit gelangen will, mufs sich dem Einwirken Gottes überlassen; 2. Gott ist fortwährend für unsere Heiligkeit thätig.



Nach und nach mufs die Seele sich selbst absterben, um einzig in Gott und für Gott und durch Gott zu leben. Nur Gott und das, was Gott will, darf der Gegenstand ihrer Gedanken, Wünsche, Hoffnungen, Bestrebungen, Befürchtungen und Freuden sein. Das ist das Ziel. Der grofse und zugleich kurze Weg zur Vollkommenheit ist stete Einigung mit dem heiligsten Willen Gottes „fiat voluntas tua sicut in coelo et in terra!“ Dazu gilt es, fest überzeugt sein, dafs gar nichts geschieht, ohne Gottes Wille oder Zulassung, und dies alles sich schliefslich wendet zum Besten derer, welche sich schrankenlos Gottes Anordnungen unterwerfen. Das Büchlein beweist so recht handgreiflich die ungemein praktische Brauchbarkeit der gratia per se et ab intrinseco efficax (vgl. Schäzler: Neue Untersuchungen etc., Mainz 1867, Kirchheim, S. 213—229). Die Ausführungen folgen den Briefen eines grofsen Geistesmannes, des Jesuiten de Caussade, und sind schliefslich nur die Entwicklung der Grundidee des goldenen Exercitienbüchleins des hl. Ignatius von Loyola; so ganz zeitgemäfs zur Erneuerung des innern Lebens.

P. Josephüs a Leonissa Ord. Min. Cap.

34. ***Theodorus Meyer, S. J.:*** **Institutiones iuris naturalis seu philosophiae moralis universae secundum principia S. Thomae Aquinatis ad usum scholarum. Pars II. Ius naturae speciale.** Friburgi Br., Herder 1900. 8°. XXVI u. 852 S. Preis Mk. 9, geb. Mk. 11.

Geraume Zeit nach dem Aufsehen erregenden ersten Bande dieses Werkes über das Naturrecht im allgemeinen liegt nun auch der Schlufsband desselben vor, der zugleich den Schlufsband der ganzen „Philosophia Lacensis“ genannten Reihe von Lehrbüchern der scholastischen Philosophie bildet. Er behandelt das Naturrecht im besonderen als Recht des Individuums mit seinen Pflichten gegen Gott, sich selbst und den Nebenmenschen, und als Recht der Gesellschaft, sowohl der privaten als der öffentlich-bürgerlichen und allmenschheitlichen mit allen das menschliche Gemeinschaftsleben in dieser dreifachen Gestalt tragenden und stützenden Einzelrechten und Pflichten. Ist diese allgemeine Einteilung des gewaltigen Stoffes kaum irgendwie zu beanstanden, so läfst sich ebensowenig an dessen Disposition innerhalb der einzelnen Hauptteile Entscheidendes ausstellen, so sehr hier die Ansichten und Wünsche verschiedener auch auseinandergehen mögen. Es ist alles so konsequent in der Stoffanordnung bis ins Detail herab, dafs die ganze Arbeit wie aus einem Gusse erscheint. In eine nähere Darstellung des Inhaltes einzugehen scheint hier überflüssig zu sein, da er durch den Gegenstand selbst gegeben und auch für Nichtfachmänner durch die vorgeführte Haupteinteilung des Werkes genügend erkennbar ist. Zur allgemeinen Würdigung des vorliegenden Bandes sei auf die übereinstimmende Anerkennung hingewiesen, die ihm in der öffentlichen Kritik zu teil geworden und der auch Ref. an anderem Orte (vgl. Allg. Litteraturblatt, herausg. von der Leo-Gesellschaft IX. Jahrg. 1900 Sp. 687) Ausdruck verliehen hat. Auch hier seien als Glanzpunkte des Werkes hervorgehoben die Darlegungen über das Eigentumsrecht, über Ursprung und Zweck des Staates und der Staatsgewalt und das Recht des Staates. spec. über Straf- und Steuerrecht, über das internationale Vertrags- und Kriegsrecht.

Wenigstens bezüglich einiger Fragen möge es Ref. gestattet sein, den Standpunkt des Verf. genauer zu bezeichnen und dazu hier Stellung

zu nehmen. In der Besprechung der Pflichten des einzelnen hinsichtlich des Erwerbs äufserer Güter (S. 50) wird der Satz aufgestellt, das Mafs dieser Pflicht sei die Notwendigkeit, das Endziel des sittlichen Lebens zu erreichen, wogegen nichts einzuwenden ist. Wenn dazu bemerkt wird, im allgemeinen genommen sei es das vorzüglichere, die Sorge um zeitlichen Gütererwerb über die Grenze der strengen Pflicht hinaus beiseite zu setzen, so scheint das doch durch die Bedingung eingeschränkt werden zu müssen, sofern es aus höheren Motiven geschieht. Die möglicherweise eintretenden sittlichen Gefahren des über das Notwendige hinausgehenden Besitzes rechtfertigen jenen allgemeinen Satz nicht hinlänglich; denn es stehen diesen Gefahren des reicheren Besitzes auf der anderen Seite Gefahren entgegen, welche aus dem mit dem Erwerbverzichte unter Absehen von höheren Motiven leichtverbundenen Müssiggang entstehen können; überdies kann der reichere Besitz zum Mittel vieles Guten gemacht werden, ganz abgesehen von dem guten Beispiel, das ein wohlgeordneter Erwerb auch über das zur Tugend notwendige Mafs hinaus in unserer Zeit des gierigen Gütererwerbs auf der einen und des trägen Müfsiggangs auf der anderer Seite zu geben vermag. Der evangelische Rat der Armut verliert deswegen seinen Vorzug nicht, ja dieser wird durch die verlangte Einschränkung jenes Satzes von der gröfseren Vortrefflichkeit des Erwerbsverzichtes nur umsomehr befestigt.

M. ist im allgemeinen sehr zurückhaltend in der Beurteilung strittiger Fragen und formuliert die Abweisung unzutreffender Entscheidungen oft äufserst vorsichtig. So u. a. (S. 119 ff.) in der Behandlung der Frage über die Geburt von einer Sklavin als Zulässigkeitsgrund der sogen. gemäfsigten Sklaverei vom naturrechtlichen Standpunkte aus. Ref. wäre hier wie bei allen anderen Titeln der gemäfsigten Sklaverei (auch den der freiwilligen Selbsthingabe) einer ganz unbedingten Ablehnung das Wort zu reden geneigt. Die älteren Theologen rechneten mit den Zeitanschauungen über die persönliche Freiheit und ihre Wertung und fanden so manche Titel der gemäfsigten Sklaverei für hinlänglich begründet, die vor der heutigen allgemeinen Bewertung der persönlichen Freiheit nicht bestehen können. Dieses Kapitel könnte unbeschadet der Vollständigkeit der Moral-Philosophie bezw. -Theologie allgemach aus ihr verschwinden. Die freie Selbsthingabe zur sog. gemäfsigten Sklaverei z. B., die noch alle (auch M.) als naturrechtlichen Titel zum erlaubten Bestande derselben zulassen, kommt wenigstens in unseren heutigen Kulturländern schon deshalb nicht vor, weil die bürgerlichen Gesetze sie nicht anerkennen. Andererseits kann aus der Hingabe der Dienste auf die Dauer der Arbeitsfähigkeit an einen anderen, gegen den Lebensunterhalt auf Lebensdauer, auch an sich dem letzteren doch nur ein Recht auf den Arbeitsnutzen des ersteren erwachsen, nicht aber ein Recht auf jene Abhängigkeit seiner ganzen Person für Lebensdauer, wie sie auch der sog. gemäfsigten Sklaverei thatsächlich eigen war.

In der Behandlung des Arbeitsvertrages (S. 226) stellt M. als Materie des Vertrags „nicht so sehr die übernommenen Arbeiten, als vielmehr die Arbeitskräfte des Arbeiters“ hin und dies, wie sich aus dem Zusammenhange ergibt, deshalb, um die unmittelbare Grundlage für jene Eigenart des Arbeitsvertrags zu gewinnen, vermöge welcher er, weil er ein von der Person des Arbeiters untrennbares Objekt hat, seinem ganzen Inhalte nach der Würde und den naturgemäfsen Bedürfnissen derselben entsprechen mufs. Thatsächlich ist dasjenige, was der Arbeiter im Arbeitsvertrage darbietet und hingibt und wofür er als Gegenwert den Lohn ausbedingt und empfängt, nicht seine Arbeitskraft, die er, weil sie von seiner Person

nicht trennbar ist, gar nicht hingeben kann, sondern der Nutzen seiner Arbeitsleistung, um die allein es dem Lohngeber zu thun ist. Auch so ist dem Arbeitsvertrag seine oben bezeichnete Eigenart gewahrt, da ja der Arbeitsnutzen von der Arbeitsleistung untrennbar ist, die, weil von der Person des Arbeiters unzertrennlich, nur in einer der persönlichen Würde desselben entsprechenden Weise verlangt und geleistet werden darf. Aus der Festhaltung des Arbeitsnutzens als des einen Objektes des Arbeits- und Lohnvertrages ergeben sich auch bedeutsame Folgerungen für sein Äquivalent im Lohne, das andere Objekt dieses Vertrages.

In einer Schlufsbetrachtung über die societas herilis (S. 115) gibt M. dem Gedanken Ausdruck, es möchten die Verhältnisse zwischen Unternehmern und Arbeitern durch Gesellschaftsbildungen im Geiste der societas herilis zu saniren sein. Ref. erscheint eine allgemeine Rückbildung des paritätischen Arbeits- und Lohnvertrages in einen Vertrag auf Grund eines noch so vergeistigten Dienst- oder Patronatsverhältnisses ganz aufser dem Bereiche des Möglichen zu liegen; der Zug der Entwicklungen geht offenbar auf ein volles Zurgeltungbringen der freien menschlichen Persönlichkeit durch alle Schichten des Volkes hin. Wir haben m. E. keinen Grund, diesem so menschheitswürdigen Zuge nicht sympathisch zu sein; es bleibt nur die Aufgabe, ihn in seiner Entfaltung in Einklang zu bringen mit den Gesetzen der Gerechtigkeit und Liebe, welche alles Zusammenleben der Menschen beherrschen müssen.

Die Fragen um den Ursprung des Staates an sich und die ursprüngliche Bestimmung des Trägers der Staatsgewalt werden von M. durch folgende Leitsätze beantwortet und zwar des Staates: „Supposita multitudine simul vivente, sive ea paullatim naturaliter et organice oriatur, sive libero consilio ex hominibus independentibus collecta sit, obligatio stabilis, per quam civitas iuridice existit, immediate ex lege naturali oritur“ (S. 256). Die Bestimmung des Trägers der Staatsgewalt negativ: „Veterum theoria — quatenus per eam simpliciter et pro quacunque historica hypothesi asseritur, soli populo qua tali immediate per Deum ut auctorem naturae supremam civilem potestatem conferri, regibus autem et principibus determinate sumtis eam per se alio iuris titulo competere non posse nisi titulo translationis per consensum ipsiusmet communitatis aut per iustam eius privationem — a recentiore philosophia merito derelinquitur“ (S. 363), und positiv: „Causae subiectum potestatis civilis primitus determinantes generatim loquendo causis ipsum corpus civile historice constituentibus analogae sunt; quapropter etsi semper multiplicem humanae libertatis cooperationem partim directam partim indirectam supponunt, non tamen semper et necessario, sed pro analoga tantum historica origine et condicione reipublicae, consensum socialem quasi electivum ad formalem iuris effectum requirunt; alias eodem organico socialis naturae influxu, quo corpus sociale paulatim formatur, non raro citra omne praeveniens consilium, ius regiminis omnibus, qui eiusdem corporis membra esse velint, reverendum inducitur“ (S. 390 f.). Somit wird vom Ursprunge des Staates an sich festgehalten, derselbe sei unmittelbar auf das Naturgesetz zurückzuführen, kraft dessen eine zusammenlebende Menschenmenge, mag sie nun naturgewachsen oder durch freie menschliche Vereinbarung gebildet sein, durch jene Verpflichtungen dauernd gebunden wird, welche den Staat rechtlich konstituieren.

Bezüglich der ursprünglichen Bestimmung des Trägers der Staatsgewalt wird die besonders durch Bellarmin und Suarez verteidigte Auffassung zurückgewiesen, die bürgerliche Gewalt sei von Gott ursprünglich dem Volke als solchem ausschliefslich verliehen und komme keinem

Träger derselben anderswie zu als kraft der Übertragung durch Zustimmung des Volkes selbst; positiv wird, wenn Ref. so recht versteht, gelehrt, die ursprüngliche Bestimmung des Trägers der Staatsgewalt habe zwar stets eine vielfache teils mittelbare teils unmittelbare Bethätigung der Freiheit der einzelnen Staatsgenossen zur Voraussetzung, es werde aber nur dort eine förmliche wahlmäfsige Zustimmung des Volkes zur Bezeichnung desselben verlangt, wo die besondere Art der Entstehung und Verfassung des Staates dies erheischt; im übrigen, wo es sich um Staaten handle von mehr naturgewachsener Art (d. i. solchen, die sich allmählig unter Hinzutreten mannigfacher teils freier teils notwendig wirkender Ursachen aus der Familie herausgebildet haben), falle das Herrscherrecht nicht selten ohne jede vorausgegangene Verabredung bestimmten Individuen zu, die als Träger der Gewalt einfach anerkannt werden müssen von jedem, der Bürger des Staates sein und bleiben wolle. In diesen Sätzen wird zunächst der unmittelbar naturgesetzliche Ursprung des Staates an sich festgehalten, worüber unter den christlichen Philosophen in der Hauptsache eine eigentliche Meinungsverschiedenheit kaum herrscht. Sodann wird die Meinung abgewiesen, die bürgerliche Gewalt ruhe ursprünglich allgemein im Volke und werde von diesem an bestimmte Träger derselben übertragen, eine Meinung, die wir ebenso wie die gegenteilige hier auf sich beruhen lassen müssen, da ihre Erörterung zu weit führen würde. Endlich wird behauptet, eine förmliche wahlartige Zustimmung des Volkes zur Bezeichnung des Trägers der bürgerlichen Gewalt sei nur in einzelnen Fällen gefordert; sonst, namentlich wo es sich um solche Staaten handelt, die sich aus der natürlichen Entwicklung der Familie herausgebildet haben, falle das Herrscherrecht bestimmten Einzelnen von selbst durch das Gewicht von Thatsachen zu, die ihnen günstig sind (z. B. der Besitz der patriarchalen Gewalt in einer hervorragenden Familie). Für diese letztere Kategorie von Staaten wird jede Art der Zustimmung des Volkes auch als philosophische und juridische Voraussetzung des Herrscherrechtes bei dem Träger desselben abgewiesen. Wenn dagegen auf den wesentlichen Unterschied zwischen der häuslichen und bürgerlichen Gesellschaft, daher auch der patriarchalen und bürgerlichen Gewalt hingewiesen wird, den M. selbst entschieden festhält und beweist, ein Unterschied, der ein Sichauswachsen der Familie zum Staate, des Patriarchen zum Staatsherrscher nur vermittels einer Zwischenstufe zu gestatten scheint, die nicht mehr innerhalb der Schranken des häuslichen Zusammenlebens liegt, so sucht M. diesen Hinweis durch folgende Bemerkung zu entkräften: „At vero hoc discrimen essentiale non impedit, quominus societas domestica et societas civilis tamquam partes naturaliter constitutivae totius societatis humanae arctissima cognatione cohaereant. Illa primum gradum et naturaliter maxime necessarium totius aedificii socialis exhibet simulque naturalem destinationem habet, ut alterum gradum, qui dilatata communitate civili constat et ex naturae ordine illi superstrui debet, natura duce paulatim praeparet. Atque ita fieri potest, ut sensim sine sensu praeparata materia sociali vi rationalis ordinis societas civilis domesticae succedat et pro ordine iuris privati ordo iustitiae legalis vigere incipiat. In tali casu igitur essentialiter diversa nequaquam miscentur, sed altero formaliter desinente alterum succedit.“ (S. 397 n. 1). Dafs diese Entkräftung nicht gelungen ist, scheint aufser Zweifel zu stehen. Es wird auf den natürlichen und innigen Zusammenhang der häuslichen und bürgerlichen Gesellschaft hingewiesen, den sicher niemand leugnet. Wenn dann die erstere die Unterstufe des ganzen menschlichen Gesellschaftsgebäudes genannt wird, die

naturgemäfs dazu bestimmt ist, die höhere Stufe, die bürgerliche Gesellschaft vorzubereiten und zu tragen, so bezweifelt auch das niemand, aber um das handelt es sich auch nicht, sondern um das „Wie" des Übergangs aus der ersten zur zweiten. Dieses „Wie" findet in dem folgenden Satze mit seiner Betonung der vis rationalis ordinis keine genügend fafsbare Erklärung; und der Schlufssatz, der auf ein formaliter desinere der häuslichen Gesellschaft hindeutet, welchem formaliter desinere dann erst die bürgerliche Gesellschaft folgen soll. macht gerade recht auf die Schwierigkeit aufmerksam, die hierdurch eher bestärkt als entkräftet wird. Hier besteht eine Lücke , die m. E. nur durch eine Art der Zustimmung des Volkes ausgefüllt werden kann; diese abweisen zu müssen, dafür liegt kein völlig genügender Grund vor. — Doch genug der Bedenken, die nicht um zu nörgeln, sondern um anzuregen vorgebracht wurden.

Ref. möchte nicht von dem überaus verdienstvollen Buche scheiden, ohne dem nun bereits heimgegangenen Meister der christlichen Moralphilosophie den wärmsten Dank für die gewaltige Förderung dieses heute so wichtigen Faches öffentlich auszusprechen. Er hat den Weg in die Tiefe gezeigt, in der die fundamentalen und ewigen Grundsätze der Ethik unerschüttert und unerschütterlich ruhen; hier vor allem gilt es ihm zu folgen.

35. ***Prof. Dr. Th. Achelis:*** **Sociologie.** Leipzig, Göscher 1899. kl. 8⁰. 148 S. geb. Mk. 0,80.

36. ***Dr. Felicie Nossig-Prochnik:*** **Zur sociologischen Methodenlehre mit besonderer Rücksicht auf Herbert Spencer.** Bern, Sturzenegger 1900. 8⁰. 107 S. Mk. 1,50.

(35.) Einen anerkennenswerten Vorzug hat die Sociologie von Achelis darin, dafs sie die socialen Fragen im Zusammenhange mit dem ganzen geistigen Leben der Menschheit zu untersuchen anleitet. Für A. ist die sociale Frage ein (massen-)psychologisches und ein Kulturproblem. Er tritt damit in vollen Gegensatz zur materialistisch-mechanistischen Auffassung von Marx, überwindet aber die Einseitigkeit seines Standpunktes ebensowenig wie dieser. Im übrigen weht durch das Büchlein ein stark evolutionistischer Zug, der auch A's Anschauungen von Religion, Moral und Recht zu höchst unklaren und widerspruchsvollen macht.

(36.) Den Kern der Schrift bildet eine eingehende Darlegung von Spencers Sociologie, deren grundlegende Gedanken sehr klar und übersichtlich zusammengefafst werden. Daran schliefst sich eine keineswegs vollständige Übersicht über die gegen Spencers Sociologie erhobenen Einwände. Diesen Hauptteilen der Schrift geht ein gedrängter Überblick über die Methoden in der Behandlung der Sociologie seit August Comte voraus, so dafs der Titel der Schrift nicht adäquat ihrem Inhalte entspricht. Sie bildet den 23. Band der Berner Studien zur Philosophie und ihrer Geschichte.

37. ***Dr. Joh. Ernst:*** **Die Notwendigkeit der guten Meinung.** Kempten, Kösel 1900. 8⁰. 30 S. Mk. 0,50.

Ernst zieht das Ergebnis seiner gründlichen Studie in folgende Sätze zusammen: „Eine specielle und ausdrückliche gute Meinung, ein specieller und ausdrücklicher Akt der Charitas, ein specielles und ausdrückliches Glaubensmotiv ist unnötig, um die sittlich guten Handlungen des Gerechtfertigten verdienstlich zu machen. Denn in jeder sittlich guten Handlung

des Gerechten ist die übernatürliche Liebe Gottes und die übernatürliche Erkenntnis Gottes, wenn auch nicht immer ausdrücklich und bewufst, wirksam." Ref. stimmt diesen Sätzen ebenso wie der Begründung derselben zu. Die mit der heiligmachenden Gnade eingegossenen göttlichen Tugenden erheben die Seelenkräfte des zum Kinde Gottes gemachten Menschen dauernd in der Richtung auf Gott zu übernatürlich verdienstlichem Handeln und sind Thätigkeitsprincip des Gerechten unabhängig von der Reflexion seiner Vernunft und der ausdrücklichen Intentionierung durch seinen Willen. Was immer er an sittlich Gutem in freiem Handeln vollbringt, wirkt er kraft des dauernd ihm innewohnenden und seine Seelenkräfte übernatürlich erhebenden hl. Geistes thatsächlich übernatürlich auf Gott hingerichtet und als Kind Gottes mit dem Anspruche auf das den Kindern Gottes gebührende Erbe, ohne dafs eine ausdrückliche aktuelle oder virtuelle Beziehung der Handlung seitens des Handelnden auf Gott durch Glaube und Liebe erforderlich wäre. Die von den Theologen als genügend bezeichnete referibilitas der Handlung auf Gott genügt zu sittlich gutem Handeln allerdings nicht, wenn sie nicht irgendwie innerlich erkannt und gewollt wird (S. 11 u. 16).

38. **Rettendes Leiden (La bonne souffrance) von François Coppée,** Mitglied der französischen Akademie. Autorisierte Übersetzung aus dem Französischen von Bernhard Meyer. Mainz, Kirchheim 1899. 8⁰. XX, 248 S.

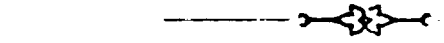
Coppée, wohl der beliebteste unter den französichen Dichtern der Gegenwart, fand in einem schweren Leiden, das ihn an den Rand des Grabes brachte, den Glauben seiner Kindheit wieder. Eine Reihe von Aufsätzen über verschiedene Themen, die er während seiner Krankheit geschrieben und die im ganzen den Fortgang seiner geistigen Umkehr getreu abspiegeln, veröffentlichte er unter dem obigen Titel in einem Buche, das in Jahresfrist mehr als 75 Auflagen erlebte. Jeder der achtzehn Aufsätze enthält Stellen von bedeutender Schönheit und Wirksamkeit; dahin gehören nicht zum mindesten jene, worin C. der Reue über seine Verirrungen einen öfters aufs tiefste ergreifenden Ausdruck verleiht.

39. **Die Eigentumslehre** nach Thomas von Aquin und dem modernen Socialismus mit besonderer Berücksichtigung der beiderseitigen Weltanschauungen. Von ***Franz Schaub,*** Priester der Diöcese Speier. Freiburg, Herder 1898. 8⁰. XXIV, 446 S. Preis Mk. 6.

Diese von der Münchener theologischen Fakultät preisgekrönte Arbeit behandelt ihren Gegenstand, welcher durch den Titel der Schrift selbst genügend bezeichnet wird, in sehr gründlicher und erschöpfender Weise; wohl alle Fragen, die in Betracht kommen können, werden mit Umsicht angefafst und unter Herbeiziehung einer gut ausgewählten Litteratur und mit Aufwand von grofsem Scharfsinn erörtert. Ref. ist kaum ein Punkt aufgestofsen, in welchem materiell die Aufstellungen Sch.s anzufechten wären; insbesondere sind die Schlüsse, welche aus den thomistischen Lehren über die Eigentumsfrage, wie sie heute vom Socialismus gestellt wird, gezogen werden, fast durchaus gut begründet. In formeller Beziehung indes läfst das Buch zu wünschen übrig. Der erste und eigentlich untergeordnete Teil über die beiderseitige Weltordnung ist verhältnismäfsig zu weit ausgesponnen; in der Anordnung des Hauptteils über das Eigentum

kommt die klare Übersichtlichkeit unter der Fülle des herbeigezogenen Materials zu kurz; nicht selten ist von der Vorarbeit des Stoffsammelns zu vieles in die Bearbeitung selbst übergegangen. Hievon abgesehen bleibt das günstige Urteil, welches dem Werke allseitig entgegengebracht worden ist, aufrecht; es berechtigt zu schönen Hoffnungen für die weiteren litterarischen Arbeiten Sch.s auf diesem Gebiete, das fortdauernd der eifrigsten Pflege auf positiv-christlicher Seite bedarf.

Wien. **Schindler.**



NEUE BÜCHER UND DEREN BESPRECHUNGEN.

Allihn-Flügel: Grundrifs der Ethik. — *Allg. Litt.* 9 *Michelitsch.*
Baumgartner: Die griechische u. lateinische Litteratur des klass. Altertums. — *Litt. Rundsch.* 26 *Egen.* — *Stimm. a. M.-L.* 60 *Perger.*
Beringer: Die Ablässe, ihr Wesen und Gebrauch. — *Allg. Litt.* 10 *r.*
Bödder: Psychologia rationalis. Ed. 2. — *Litt. Rundsch.* 27 *Baur.*
Borchert: Der Animismus. — *Litt. Rundsch.* 27 *Schell.* — *Allg. Litt.* 9 *Mussil.*
Cathrein: Philosophia moralis. Ed. 3. — *Litt. Rundsch.* 26 *Baur.*
Ehrhard: Die altchristliche Litteratur und deren Erforschung. — *Litt. Rundsch.* 27 *Funk.* — *Allg. Litt.* 10 *Diekamp.* — *Stimm. a. M.-L.* 60 *v. Dunin.*
Einig: Institutiones theol. dogmaticae. — *Litt. Rundsch.* 26 *Dörholt.*
Endler: Apologetische Vorträge über die Gottheit Jesu. — *Augustinus* 1901 *Hilgenreiner.* — *Allg. Litt.* 10 *Reinhold.*
Gatterer: Compendium theol. moralis. — *Augustinus* 1901 *Scheicher.*
Geyer: Schulethik auf dem Grunde einer Sentenzenharmonie. — *Allg. Litt.* 10 *Willmann.*
Grimm-Zahn: Geschichte des Leidens Jesu. — *Augustinus* 1900 *Riedling.* — *Litt. Rundsch.* 26 *Holzhey.*
Göpfert: Moraltheologie 2. Aufl. —*Augustinus* 1900 *Renner.*—*Allg. Litt.* 9 *Schindler.*
Häckel: Die Welträtsel. — *Allg. Litt.* 10 *Michelitsch.*
Haidegger: Der nationale Gedanke im Lichte des Christentums. —*Augustinus* 1900 *Urba.*
Harnack: Das Wesen des Christentums. — *Allg. Litt.* 9 *Koch.*
Heiner: Theologische Fakultäten und Tridentinische Seminare. — *Litt. Rundsch.* 26 *Schanz.*
Heinrich: Zur Principienfrage der Psychologie. — *Allg. Litt.* 10 *Willmann.*
Heinrich-Huppert: Lehrbuch der kath. Dogmatik II, 2. — *Litt. Rundsch.* 26 *Schmid.*
Höfler: Grundlehren der Psychologie. — *Allg. Litt.* 9 *Willmann.*
Holzammer: Die Bildung des Klerus in kirchlichen Seminaren oder an Staatsuniversitäten. — *Litt. Rundsch.* 26 *Schanz.*
Kirsch: Die Lehre von der Gemeinschaft der Heiligen im christlichen Altertum. — *Augustinus* 1901. — *Allg. Litt.* 10 *Koch.* — *Litt. Rundsch.* 26 *Sickenberger.*

